المنظمة العربية للترجمة

توشيهيكو إيزوتسو

الله والإنسان في القرآن

علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم

ترجمة وتقديم
د. هلال محمد الجهاد

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

توشيهيكو إيزوتسو

الله والإنسان في القرآن

علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم

ترجمة وتقديم
د. هلال محمد الجهاد

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
إيزوتسو، توشيهيكو
الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم/
توشيهيكو إيزوتسو؛ ترجمة وتقديم هلال محمد الجهاد.
406 ص.- (العلوم الإنسانية والاجتماعية)
ببليوغرافية: ص 377 - 386.
يشتمل على فهرس.
ISBN 9953-0-0825-6
1. القرآن الكريم - مصطلحات دينية. 2. الحياة الدينية (الإسلام). 3. الله (الإسلام). أ. العنوان. ب. الجهاد، هلال محمد (مترجم). ج. السلسلة.
297.2

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Izutsu, Toshihiko
God and Man in the Qur'an:
Semantics of the Qur'anic Weltanschauung
Islamic Book Trust, 2002

المنظمة العربية للترجمة

بناية شاتيلا، شارع ليون، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot. org. lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
تلفون: 869164 - 801582 - 801587
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 865548 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آذار (مارس) 2007

المحتويات

مقدمة المترجم

1. أهمية الكتاب

لهذا الكتاب أهمية خاصة ذات أوجه تتلاقى في ما بينها لتصنع تأثيره العميق على قارئه. وأول هذه الأوجه شخصية مؤلفه العلمية الرصينة، فإيزوتسو واحد من أشهر الباحثين اليابانيين المعاصرين، تغطي اهتماماته مساحة معرفية واسعة تنطلق من علم اللغة الحديث وعلم الدلالة، لتقترب من الإسلام ديناً وفكراً وثقافة، وتتعمق من ثمّ، في التراث الروحي والحضاري للإسلام وللأديان والثقافات الشرقية الآسيوية(*).

وهو باحث يبدو متمرساً ذا شخصية علمية ناضجة تتميز

(*) توشيهيكو إيزوتسو (1914- 1993)، ولد في طوكيو. تخرج في جامعة كيو، طوكيو. ثم درّس فيها بين عامي 1954- 1968، وفي معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونتريال، كندا، والمعهد الملكي لدراسة الفلسفة، في إيران. كان أستاذاً فخرياً لجامعة كيو، وعضواً في الأكاديمية اليابانية. أهم منجزاته ترجمة القرآن الكريم إلى اليابانية. يكتب دراساته بالإنجليزية واليابانية. من أعماله بالإنجليزية - فضلاً عن هذا الكتاب: بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن (*The Structure of the Ethical Terms in the Koran*)، مفهوم الإيمان في الدين الإسلامي (*The Concept of Belief in Islamic Theology*)، المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن (*Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*)، دراسة مقارنة للمفاهيم الفلسفية المفتاحية في -

بعقلانيتها وموضوعيتها وبعدها عن التعقيد، فضلاً عما يبديه من معرفة عميقة بالثقافة العربية الإسلامية؛ يتضح ذلك من خلال مظاهر عديدة لعل أهمها مناقشته العلمية المتعمقة لقضايا متشعبة في الدين الإسلامي والتفسير وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية واللغة العربية والأدب العربي القديم، إلى جانب ترجمته الصحيحة الدقيقة للشواهد الوافرة التي اقتبسها من القرآن الكريم ومن الشعر الجاهلي الذي يمتاز بلغة غريبة أحياناً، قد يصعب حتى على العربي المتخصص فهمها وشرحها بدقة، مما يعكس تمكنه من العربية وتراثها الثقافي عامة.

على أن أهم ما يمتاز به إيزوتسو في هذا الكتاب موقفه الموضوعي من الإسلام وتفاعله الحي معه. وإذا جاز لنا أن نعد هذه الدراسة من ضمن الجهد الاستشراقي العام لفهم وتحليل مظاهر الحضارة العربية والإسلامية ـ من حيث إنها مكتوبة أصلاً بالإنجليزية وتقوم على أسس ومبادئ منهجية غربية ـ فإن «شرقية» مؤلفها وروحيته الحضارية تجعلها وتجعله أقرب إلى الإسلام وأقدر على فهمه من الداخل، مما يمنحها قيمة علمية مضافة تستحقها.

الوجه الثاني يتمثل في منهج هذه الدراسة وهو علم الدلالة (Semantics) الذي يعد واحداً من أهم مجالات علم اللغة الحديث وأكثرها خصوبة وتعقيداً. ومما يؤسف له أن الثقافة العربية الحديثة لم تبد فهماً حقيقياً ومتعمقاً لهذا الفرع الخصب من علم اللغة، وكان اهتمامها به مؤقتاً، فتم إهماله أو تجاهله، والتوجه إلى ما هو أكثر حداثة من مجالات علم اللغة ومنهجياته وبالاهتمام السطحي والمؤقت نفسه. لكن قراءة الكتاب تكشف عن

= الصوفية والتاوية (*Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*) (جزءان)، الوجود: مفهومه وواقعه (*The Concept and Reality of Existence*). وباليابانية له تاريخ الفكر الإسلامي، والفلسفة الصوفية (جزءان).. وغيرهما.

أن فهمنا علم الدلالة كان مبتسراً ومتسرعاً، أدى إلى ندرة الدراسات الدلالية الجادة المتعمقة. وربما يمكنني القول إن الفهم الناقص جعلنا نعجز عن تطوير علم الدلالة وممارسته والإفادة منه على نحو مثمر في استكشاف منجزات ثقافتنا وتحليلها وبنائها. والسبب في ذلك ـ كما هو السبب دائماً في الحالات المشابهة ـ أن أغلب الذين قاموا بنقل هذا العلم من الباحثين والمترجمين ركزوا على أدبياته النظرية البحتة التي يصعب فهمها واستيعابها دون تطبيق. فضلاً عن عرضهم أو تطبيقهم هذه الأدبيات غالباً بشكل سطحي ومعقّد يزيدها صعوبة.

إن إيزوتسو في هذا الكتاب، يجعلنا نفهم الماهية الحقيقية لعلم الدلالة ولفلسفته، حيث يعرض أهم أساسياته ومبادئه، ثم يتقدم بجرأة علمية رصينة بعرض رؤيته وفهمه الخاص لها. ولا يقف عند هذا الحد، بل يقوم بتعديل هذه الأساسيات وتكييفها لتلائم موضوعه الفريد: **القرآن الكريم**. إنه يعلمنا بذلك أن بإمكاننا أن نكون إيجابيين في تلقّي الثقافة الغربية الحديثة ومنهجياتها المتطورة؛ أن نتبنّاها بوعي علمي أصيل يتيح لنا تعديلها وتطويرها وفقاً لأهداف بحوثنا وموضوعاتها في إطار هويتنا الثقافية. كما يحثنا على تحري البساطة في ذلك. ولا أعني بهذا تجاهل العمق الفلسفي للمنهجيات أو اختزالها بصورة تخل بأبعادها النظرية والتطبيقية، ذلك أن التبسيط يعكس في كثير من الأحيان فهماً عميقاً واسعاً وقدرة متفوقة على تطويع النظرية للممارسة البناءة الخصبة. ولا أشك في أن هذا ما ينقص باحثينا في الغالب.

الوجه الثالث الذي يشكل جانباً من أهمية هذا الكتاب يتجسد في رؤيته ونتائجه، فهو يكشف لنا عن مدى أهمية اللغة في حياة البشر ودورها الحاسم في تشكيل رؤية الإنسان لعالمه من خلال إعادة تنظيم المفاهيم (القديمة والمستحدثة) وإدخالها في أنساق وعلاقات ذات مستويات معقدة ومتداخلة تشكّل نظاماً

جديداً ذا طبيعة مختلفة كلياً عن النظام الذي كانت المفاهيم تتخذه سابقاً، ويترتب على ذلك فهم جديد للعالم، ودور جديد للإنسان فيه. هذا يعني بكلمة أخرى أن الكتاب يكشف على نحو علمي طبيعة التحول الجذري الذي أحدثه القرآن في حياة العرب والمسلمين، بوصفه نظاماً مفهومياً جديداً أعاد صياغة المفاهيم السابقة وأضاف إليها مفاهيم جديدة، وربط في ما بينها بعلاقات معقدة، فأنتج رؤية للعالم مختلفة تمتاز بمعمار مفهومي عظيم من حيث تماسكه ومرونته وتنظيمه.

إن ميزة هذه الدراسة ـ على الرغم مما قد نأخذه عليها ـ أنها تجعلنا نكتشف القرآن، وكأننا نراه للمرة الأولى، وتعلّمنا قراءً ومسلمين أن ننفصل قليلاً عنه لنراه ونعرفه من جديد معرفة علمية بالمعنى الدقيق لهذا الوصف. وهذا ممكن دائماً، ما عوّدنا أنفسنا على تغيير زوايا نظرنا إلى القرآن، وتنويعها واعتماد مناهج علمية متنوعة. والقرآن نفسه يتيح لنا ذلك، من حيث إنه نصّ لا يمكن استنفاد ماهيته؛ نص يمتاز بتعدد مستويات المعنى وتشابك علاقاته، ولا يكف عن التدلال مطلقاً لأن قراءتنا له لن تتوقف.

يؤكد إيزوتسو أن الأمل كان يحدوه في أن تكون دراسته هذه إسهاماً جديداً من أجل فهم أفضل لرسالة القرآن لعصره ولنا، وهذا حقيقي، فهي ليست سوى خطوة أولى متواضعة وإن كانت جدية ورصينة، على طريق فهم القرآن ونظامه المفهومي ورؤيته للعالم والرسالة التي يحملها للبشرية. إن مجال الدراسة محدود جداً؛ بمعنى أنها ملهمة مشجعة على أن تُطوَّر باتجاه إدراك أعمق وأوسع، واستكشاف وجوه قرآنية جديدة. لكنها على الرغم من محدودية مجالها وعلى الرغم من أنها تتضمن ثغرات أو عيوباً قابلة للرد أو المناقشة، تثير فينا أسئلة كثيرة، وتمنحنا الجرأة على تبني منجزات علم اللغة الحديث بكل فروعه ومنهجياته وتطبيقها على القرآن الكريم، لأن ذلك سيؤدي حتماً إلى نتائج مثمرة، فيما

لو وظفت بوعي وجدية. وفي هذا الإطار، فإن دراسة إيزوتسو هذه تكتسب أهمية إضافية من حيث إنها يمكن أن تمهد للدراسات قرآنية دلالية أكثر عمقاً، إذ إنها تهيئ لها أساساً منهجياً ورؤية علمية قابلة للتنمية والتطوير.

II. ترجمة الكتاب

من ميزات هذا الكتاب أنه مكتوب بلغة سهلة، وذو أسلوب مبسط يبتعد عن التعقيد، بشكل عام. ولعل السبب في ذلك، حرص المؤلف على عرض أفكاره بأوضح طريقة ممكنة، وهذا ما سهّل عملي في ترجمته.

لقد قرأت الكتاب أكثر من مرة، بأناة وعناية قبل الشروع بترجمته، وكان هدفي أن أستوعب رؤيته ومنهجه بشكل عام، ثم بدأت الترجمة الأولية لكامل نصه، وبعد الانتهاء من ذلك قمت بمراجعة النص المترجم مع النص الأصلي تفصيلياً، خشية أن يفوتني شيء منه. وفي المرحلة النهائية، قمت بإعادة تحرير النص كله ليكون بأسلوب عربي سليم، وتوقفت طويلاً عند بعض الفقرات المعقدة تركيبياً لأضمن ترجمتها بأمانة، وكان رائدي في العمل أولاً وأخيراً الحرص على ما يمكن تسميته «حرفية المعنى»، وهي الدقة التامة في نقل المعنى والفكرة، وهذا ما تطلب في بعض الأحيان تجاوز حرفية النص. لكن لا ينبغي أن يُفهم من ذلك أني تصرفت بالنص الأصلي على الإطلاق، فلو كان لي أن أحكم على ترجمتي هذه لاستطعت القول بثقة، أني حرصت غاية الحرص، على أن أوفر لها كل مقومات الأمانة العلمية والموضوعية، على أني لا أعفي نفسي من السهو والتقصير غير المتعمد.

وهنا أود الإشارة إلى أن ترجمتي الكتاب اعتمدت أولاً على الطبعة الأولى التي صدرت سنة 1964 عن معهد كِيو للدراسات

الثقافية واللغوية»، غير أني عدلت عنها إلى طبعة سنة 2002 التي صدرت في ماليزيا(*). ومع أن الطبعتين متطابقتان من حيث النص الحرفي للكتاب، والفروق بينهما طفيفة لا تعدو أن تكون إخراجية، إلا أنني عدت وراجعت النص المترجم على الطبعة الأخيرة كلمة كلمة، وأفدت من المطابقة بين الطبعتين في اكتشاف الأخطاء الطباعية في كل منهما وتصحيحها. هذا، وتتضمن الطبعة الأخيرة مراجعة للكتاب بقلم فضل الرحمن(**) قمت بترجمتها لما تتضمنه من وجهة نظر نقدية لباحث إسلامي معروف في الغرب أكثر بكثير مما لدينا، وتلقي ضوءاً ساطعاً على بعض نجاحات إيزوتسو وإخفاقاته، وإن لم أتفق معها في بعض تفاصيلها.

على أني أود ذكر بعض الملاحظات والإيضاحات على عملي في ترجمة الكتاب، وهي:

1. اعتاد المؤلف على إيراد شواهده من الآيات القرآنية والأبيات الشعرية بالعربية، ثم يتبع ذلك بترجمة لها بالإنجليزية، ذلك أنه يكتب لقارئ إنجليزي، ومن ثم، فقد ارتأيت حذف هذه الترجمات غالباً لأني أنقل الكتاب إلى قارئ عربي يعرف الآية والبيت مباشرة، وإن كنت قد ترجمت ترجمة المؤلف لبعض الشواهد حيثما كان ذلك ضرورياً لتوضيح ما يريد أن يقوله أو يصل إليه من خلالها.

2. يعتمد المؤلف في إحالات شواهده من الآيات القرآنية على ترجمة المستشرق «فلوجل» الشهيرة للقرآن وترقيمه للآيات، وهو ترقيم مختلف أحياناً عمّا بين أيدينا من المصاحف، وقد أشار هو إلى ذلك، فكان أحياناً يضع رقمين للآية الواحدة؛

(*) Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002).

(**) المنشورة في: *Islamic Studies* (Islamabad), vol. 5, no. 2 (June 1966).

الأول من فلوجل، والثاني مما يسميه بالطبعة المصرية المعتمدة. ودفعاً للالتباس، فقد ذكرت فقط ترقيم الآيات في الرواية الأشهر للقرآن في العالم العربي والإسلامي، وهي رواية حفص بن سليمان لقراءة عاصم بن أبي النجود الكوفي، التي رقمت آياتها وفقاً لعدّ الكوفيين واستناداً لما ورد في ناظمة الزهر للإمام الشاطبي، وأغلب المصاحف التي تطبع في العالم الإسلامي تعتمد هذه الرواية وهذا الترقيم. وقد سارت جميع الإحالات إلى القرآن في النص المترجم وفقاً لنظام التوثيق المعتمد في المنظمة العربية للترجمة، وعلى النحو التالي: **القرآن الكريم**، «إسم السورة،» رقم الآية.

3. يعتمد إيزوتسو في توثيقه الأبيات الشعرية التي يستشهد بها على دواوين ومجموعات شعرية متفاوتة القيمة من حيث علمية التحقيق، ومنها ما ليس محققاً، وهو معذور في ذلك، إذ إن كثيراً من النشرات العلمية للدواوين الجاهلية لم تكن قد ظهرت بعد وقت تأليفه للكتاب، فأثبتُّ إحالاته كما هي، وعقبت عليها حيثما كان ذلك ضرورياً بإحالات إلى الدواوين الموثقة المحققة تحقيقاً علمياً. وفي هذا السياق، أود الإشارة إلى أن إيزوتسو اعتمد على نشرة لديوان عنترة بن شداد، اقتبس منها الكثير من الشواهد وبنى عليها أحكاماً مهمة مع أنه على وعي تام كما يبدو بمشكلة التزييف في الشعر الجاهلي. ومعروف أن هذه النشرة تجارية لا قيمة علمية لها، إذ تأكد لي بعد الاطلاع عليها أن أغلب ما ورد فيها من شعر، إسلاميٌّ منحول أو مزيف. وأكثر الشواهد المقتبسة ليس من الشعر الموثق للشاعر، والمروي عن كبار رواة الشعر العلماء(*)، وقد نبهت على ذلك في مواضعه.

(*) حول النشرة التجارية التي اعتمد عليها المؤلف انظر: عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي؛ وقدم له ـ

4. إن الإضافات التي أدخلتها على النص، خاصة في هوامشه لم تكن كثيرة. فقد حرصت على ما هو ضروري ومفيد منها كي لا أشتت انتباه القارئ عن النص الأصلي. وقد وضعت أية إضافة لي بين عضادتين، هكذا [........]، كي لا تختلط بالنص الأصلي متناً وهامشاً. وأود الإشارة إلى أن بعض أفكار إيزوتسو وآرائه تحتمل النقاش أو الرد، لكني لم أرد أن أثقل هامش الكتاب بآرائي الخاصة، تاركاً للقارئ حرية التفكير في ما يقرأ.

5. يبدي المؤلف على امتداد الدراسة احتراماً واضحاً للإسلام ورموزه، لكن تبدر عنه أحياناً بعض التعبيرات أو الأوصاف التي قد تبدو لنا غير لائقة أو غير مناسبة، وهي نادرة جداً. ومع ذلك فقد تركتها على حالها حفاظاً على أصالة النص وأسلوبه ورؤيته.

6. في النص الأصلي يورد المؤلف ما يسميه الكلمات أو المصطلحات المفتاحية باللغة العربية لأهميتها، وقد ميزتها بوضعها بين علامتي اقتباس، هكذا: «........»، كي لا تختلط بالنص العربي المترجم، وأضفت إليها أداة التعريف العربية.

7. أخيراً، فقد قمت بترقيم الأشكال والرسوم التوضيحية المرفقة بالنص الأصلي تحرياً لدقة الإحالة إليها.

وبعد؛ فإني آمل أن تكون ترجمتي لهذا الكتاب تنويهاً بجهود إيزوتسو، واكتشافاً لهذا الباحث الجاد الذي يمثل نقطة التقاء

= إبراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.])، وحول النشرة العلمية الموثقة التي أقصدها انظر: عنترة بن شداد، ديوان عنترة، تحقيق ودراسة محمد سعيد المولوي (بيروت: المكتب الإسلامي؛ الشركة المتحدة للتوزيع، 1970). وهنا قد نلتمس العذر للمؤلف في ذلك لأن نشرة مولوي صدرت بعد سنوات من تأليف هذا الكتاب.

مثمرة وبناءة بين ثلاث ثقافات كبرى، وهذا يعني ـ كما آمل ـ البدء بتغيير أفق انتظارنا باتجاه جديد ينفتح على أقصى الشرق؛ على الثقافة اليابانية المعاصرة، لأني أعتقد أنها أقرب إلى روحيتنا الحضارية، ويمكن أن تتيح لنا فرصة جدية للحوار والتفاعل معها بحيوية، لا التلقي السلبي الذي اعتدنا عليه من أفق انتظارنا التقليدي الذي منعه تمركزه حول ذاته من أن يحاور أحداً في الغالب إلا نفسه.

ختاماً، أود أن أتقدم بشكري واعترافي بالفضل إلى الأستاذ الدكتور جزيل عبد الجبار الجومرد، أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية التربية ـ جامعة الموصل، الذي أدين له باكتشاف إيزوتسو، وكان لحواراته الرائعة أثرها في تشجيعي على ترجمة كتابه هذا. وإلى زوجتي إسراء هاني الوتار التي فعلت المستحيل لتوفير الجو الملائم لعملي اليومي في ترجمة هذا الكتاب طوال أكثر من عامين، ولصبرها الجميل معي على سنوات الغربة العجاف أهدي عملي هذا، مودة ورحمة وامتناناً.

أتذكر باعتزاز جهد الأستاذ عبد الحميد الصافي ـ رحمه الله ـ الذي ساعدني في ترجمة بعض العبارات والمصطلحات الألمانية التي تضمنها الكتاب، ونبل صديقيّ في جامعة الموصل الدكتور هشام عبد الله والدكتور محمد سالم سعد الله لما قدماه من مساعدة كريمة في تخريج كثير من الشواهد الشعرية الواردة في الكتاب.

د. هلال محمد الجهاد

مراجعة فضل الرحمن(*)

هذا الكتاب الذي يمثل الجزء الخامس من سلسلة دراسات في الإنسانيات والعلاقات الاجتماعية لجامعة كِيو كتبه البروفسور توشيهيكو إيزوتسو من محاضرات له في جامعة مكجيل بمونتريال في ربيع عامي 1962 و1963.

الواقع، أنني شاركت في حلقة دراسية قدمها الدكتور إيزوتسو، في مكجيل خلال دورة 1960-1961، حيث عرض بعضاً من الأفكار التي تضمنها هذا الكتاب. وواضح أنه قد تروّى منها على سنوات، وهذا لا يمثل فقط إضافة سارة إلى الأدبيات الموجودة عن الإسلام فقط، بل يقدم مقاربة جديدة لفهم الإسلام، خاصة من قبل غير المسلمين، وهي المقاربة العلم ـ لغوية. الأخطاء العربية التي تظهر في الكتاب (بعضها لا بد من أن تكون مجرد أخطاء طباعية وهي كثيرة في الكتاب أيضاً) لا ينبغي أن تقود القارئ إلى اتهام الكاتب بعدم إتقان العربية التي يعرفها

(*) *Islamic Studies* (Islamabad), vol. 5, no. 2 (June 1966).

[ولا ننسى أن المراجع يتحدث هنا عن الطبعة الأولى من الكتاب التي صدرت سنة 1964]، انظر: Toshiko Izutsu, *God and Man in the Koran; Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Studies in the Humanities and Social Relations; v. 5 (Tokyo: Keio University, Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964).

ويتكلمها بطلاقة، ولا بأن هذا هو العمل الأول للدكتور إيزوتسو عن القرآن، فقد قدم لنا سابقاً عملاً عن المفاهيم الأخلاقية للكتاب الكريم.

منذ البداية، يعطينا د. إيزوتسو فكرته عن علم اللغة أو علم الدلالة، التي يتمنى من خلالها أن يفهم القرآن؛ «علم الدلالة كما أفهمه دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومي لـ «الرؤية للعالم» الخاصة بالناس الذين يستعملون تلك اللغة...».

إن دراسة دلالية للقرآن ستكون لهذا دراسة تحليلية للمفاهيم المفتاحية في القرآن. في الصفحات اللاحقة يوضح د. إيزوتسو مراراً أنه لا يعني بدراسة المفاهيم المفتاحية مجرد تحليل آلي فقط لهذه المصطلحات أو المفاهيم، معزولةً أو من حيث هي وحدات جامدة، بل الأهم فوق ذلك أن يتضمن حياتها ومعناها السياقي كما تم استعمالها في القرآن. من هنا، وعلى الرغم من أن المصطلح «الله» كان مستعملاً عند العرب قبل الإسلام، ليس فقط كإله بين الآلهة، بل حتى كإله أعلى في تراتبية الآلهة، فإن القرآن أحدث تغييراً جوهرياً بالغاً في رؤية العرب للعالم، تحديداً عن طريق تغيير الاستعمال السياقي لهذا المصطلح، بتحميله معنى جديداً، وذلك باستبعاد كل الآلهة وجلب مفهوم الله إلى مركز الوجود. عليه، ومن أجل فهم المفاهيم المفتاحية وحتى من أجل إيجادها أنفسها، على المرء أن يعلم قبل كل شيء البنية الأساسية لعالم الأفكار القرآنية كلها. إن محاولة وصف هذه البنية الأساسية للكل الموحد قد تمت في الفصل الثالث لأن «الموقع الخاص بكل حقل مفهومي مستقل، سواء أكان كبيراً أو صغيراً، لن يكون محدداً بشكل دقيق إلا بالعلاقات المعقدة التي تعطيها كلّ الحقول الرئيسية بعضها لبعض، ضمن الكلّ الموحّد».

بهذا نحن أيضاً نقارب المعضلة الأساسية لمنهجية الدكتور إيزوتسو الدلالية. إن المصطلحات المفتاحية التي يُفترض بها أن تنتج فهماً للنظام ككل إن فُهمت ـ (إذ يؤكد الدكتور إيزوتسو لنا أن «المصطلحات المفتاحية تحدد النظام») ـ لا يمكنها أنفسها أن تكون مفهومة أو حتى أن تُقرَّ، من دون معرفة مسبقة بذلك النظام. هذا ما يسمى بالدور = الحلقة المفرغة. ليس ثمة ما هو دور على نحو أساسي في المنهج (الذي هو بالتأكيد منهج شائع)، فأفضل طريقة لفهم نظام ما هي دراسة ذلك النظام (الذي في هذه الحالة هو الرؤية القرآنية للعالم) ككل وتركيز الاهتمام على مفاهيمه المهمة. إنني لهذا، يجب أن أشك في أن الدورية هي نتيجة الرغبة في جعل علم الدلالة علماً وجعل الادّعاءات المتسمة بالمبالغة تنوب عنه.

لكن، من وجهة النظر الإسلامية، هذا الأمر هو مجرد صعوبة شكلية، وسوف نرى الآن وشيكاً أن ما يؤلف البنية الجوهرية لهذه التعاليم القرآنية بالنسبة الى الدكتور إيزوتسو، هذه التعاليم التي يكشف عنها مؤلفنا، هي في المقام الأول علاقة رباعية الوجوه بين الله والإنسان، أي: أ. الله هو خالق الإنسان، ب. إنه يوصل إرادته إلى الإنسان من خلال الوحي، ج. إن ذلك ينطوي على علاقة الرب ـ العبد بين الله والإنسان، ود. مفهوم الرب بوصفه رب الخير والرحمة (لأولئك الذين يشكرونه) ورب العذاب (لأولئك الذين يرفضونه). المؤمنون في هذه العلاقة الرباعية بين الله والإنسان يؤلفون جماعة (أمة مسلمة) بأنفسهم ويؤمنون باليوم الآخر والجنة والنار. إن وصف الدكتور إيزوتسو النشوء التاريخي لهذه المفاهيم في الجزيرة العربية قبل الإسلام صعوداً حتى ظهور الإسلام غني وقيم للغاية.

والسؤال الرئيسي هو عمّ إذا كانت البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم، كما وصفها الدكتور إيزوتسو، متفقة حقاً وبشكل

تامّ مع التعاليم القرآنية؟ لا يملك المرء إلا أن يفكر في أن المؤلف قد كيّف بعناية وموضوعية بالغة هذه «البنية الأساسية» لتطابق ما قرره هو نفسه أن يكون «مفاهيم مفتاحية» للقرآن. وهو ربما قد كشف بذلك على نحو شبه واع عن نظائر من رؤيته الدينية الشخصية للعالم في القرآن، وإلا كيف نفسر حقيقة أن العنصر الأخلاقي في هذه الصورة الكلية غائب تماماً؟ يقتبس د. إيزوتسو مصادقاً من البروفسور السير هاملتون جب ليبين أن الفرق الرئيسي بين أوصاف أمية بن أبي الصلت للجنة والنار وبين القرآن أنها في القرآن «مرتبطة بالجوهر الأخلاقي الأساسي للتعاليم». لكن من الواضح أن د. إيزوتسو لا يدرك المعاني الضمنية لعبارة جب، لأنه هو نفسه، يتجاهل تماماً الحقل الأخلاقي وكأنه لا يشكل جزءاً من «البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم». وفي الحقيقة، فإن د. إيزوتسو بينما يتكلم عن «العلاقة الأخلاقية» بين الله والإنسان، يربط أفكار الخلاص والخطيئة بالإيمان الشخصي الصرف.

قد يطرح المرء سؤالاً عاماً عن إمكانية تأسيس علاقة أخلاقية بحصر المعنى، بين الله والإنسان، إطلاقاً. بكلام دقيق، إن بإمكان المرء أن يتخذ فقط موقفاً تقديسياً تجاه الله، وليس موقفاً أخلاقياً أو أدبياً يمكنه أن يتخذه فقط تجاه الأناس الآخرين. لا يمكن للمرء أن يكون طيباً مع الله، بل مع الناس فقط. من هنا، وفي ما يتعلق برؤية عالم كالتي لإزوتسو، ذات علاقات الله ـ الإنسان الهادئة التي لا تختلف عن علاقات الإنسان ـ الإنسان، ويمكن أن تتأسس بذاتها، فإن التعاليم القرآنية على الضد من ذلك مباشرة، وبعيدة عن أن تكون موصوفة على نحو ملائم بواسطة تلك الرؤية للعالم. ذلك أن هدف القرآن الرئيس وهو خلق نظام اجتماعي أخلاقي، مثبت واقعياً في سيرورة وحي القرآن إذا درس المرء تاريخياً التحديات الواقعية التي جابه بها

الرسول المجتمع المكي منذ البداية. ولم تكن هذه التحديات موجهة فقط لمقر آلهة المكيين عند الكعبة، بل إلى بنيتهم الاجتماعية ـ الاقتصادية أيضاً. وهذا يظهر تفوق المقاربة التاريخية على مقاربة عالم الدلالة الصرف.

يمكن أيضاً لمقاربة تاريخية فقط أن تعنى بكفاءة بنشوء المفاهيم، خاصة مفهوم الله. يعتقد د. إيزوتسو، مستنداً إلى آيات بعينها من القرآن، بأن نظرة الإله الواحد (الله) المنتشرة بشكل عام في الجزيرة العربية قبل الإسلام، عشية ظهور الإسلام، كانت «على نحو مدهش قريبة من حيث طبيعتها الى النظرة الإسلامية». لكن هناك دليلاً قوياً للاعتقاد بأن مفهوم الله هذا القريب «على نحو مدهش» تم تطويره تحت تأثير النقد القرآني من قبل المكيين. وأرادوا، على أساس هذا المفهوم المطور حديثاً، أن يصلوا إلى تسوية مع الرسول. القرآن نفسه يشهد على هذا.

ثمة مشكلة واحدة كبيرة مع مفهوم د. إيزوتسو للتعاليم القرآنية حول علاقة الله ـ الإنسان، وهي أنه لم يأخذ بالحسبان البيئة المكية. وبالنسبة اليه، ليس ثمة فرق بين البدوي والمكي في عصر الرسول. كان البدوي متعجرفاً، متكبراً، مسرفاً، متبجحاً يتجاوز أي وعي خاص بالتحفظ؛ كان شديد التنبه إلى احترام ذاته المستقلة وتحكمه خاصية «الجهل» (ضد «الحلم»). لهذا، فإن وظيفة الإسلام تمثلت بالنسبة إليه ـ قبل كل شيء، بإذلال عجرفته هذه وشعوره اللامحدود بكبريائه. وقد تحقق هذا على نحو مؤثر بواسطة تصحيح فكرة عن الله، هي قبل كل شيء مخيفة وتثير الرعب. لكن الحقيقة هي أن مخاطبي القرآن المباشرين كانوا المكيين ـ وعلى وجه أخص ـ فئاتهم التجارية الغنية. هؤلاء الناس لم يروا أي كابح لتكديس الثروة، لم يدركوا أي التزام تجاه مواطنيهم الأقل حظاً، معتبرين أنفسهم مكتفين ذاتياً (مستغنين)، أي أن القانون وجّه إليهم. وإليهم وجه القرآن تحديه الأول وطلب

منهم أن يدركوا الحدود على «حقوقهم الطبيعية»، ولم يدعم القرآن طلبه بلاهوت ذي تعاليم عن الجنة والنار إلا بعد أن رفضوا التحدي.

ذكر هذه الانتقادات مهما كانت أساسية، وهي كذلك، ليس إنكاراً للقيمة الحقيقية لهذا الكتاب التي طبقاً لهذا المُراجع، تكمن في الكشف عن كل من التضاد والتوافق بين تعاليم القرآنية والتطويرات ما بعد القرآنية في الإسلام على أيدي المسلمين. وفي ما يتعلق بقضايا حيوية كالفرق بين الإسلام والإيمان (الفصل الثاني، القسم الثاني) وحرية الإنسان في علاقته بالله (الفصل السادس)، وكيف أن الدين التأملي للمسلم في ما بعد انحرف عن الطابع السابق على التأمل للقرآن، كل ذلك قد تم تبيينه على نحو واضح المعالم. يتمنى المرء لو أن المؤلف أظهر تفصيلياً وبحسم، أن القرآن، بدلاً من اعتباره عملاً من فكر تأملي مهتم ببناء نظام، كان بوصفه مرحلة حية من الهدي الأخلاقي والروحي، مهتماً بأن يحيي كل التوترات الأخلاقية الضرورية للحياة الخيّرة المثمرة. ولأن القرآن مهتم بـ «العمل»، فإنه لم يتحفظ في أن يضع المصطلحات المتعاكسة والمتضادة للتوتر الأخلاقي جنباً إلى جنب. لكن انهماك د. إيزوتسو في أن يبني بنفسه «نظاماً» من القرآن لم يسمح له بأن يفعل ذلك، على الارجح.

معالجة الدكتور إيزوتسو قضية الوحي أو التواصل اللفظي من الله في الفصل السابع، جيدة وشاملة، على الرغم من أنها على نحو ما ليست نقدية في قبول المادة التقليدية حول الموضوع، وهي أيضاً ساذجة في تأويلها. قيل لنا إن التواصل اللفظي يمكن أن يحدث فقط بين كائنين من نظام وجود مماثل، وذلك صحيح طبعاً. لكن في ما بعد، يحاول د. إيزوتسو عقلنة ما يتعلق بكيفية تمكن الرسول فعلياً من سماع كلمات الوحي. ويقول لنا إن الرسول في لحظة تلقيه الوحي تحول إلى كائن أسمى «على الضد

من طبيعته». إنه لا يدرك أن هذا لا يجيب بشيء عن السؤال الذي سيظل قائماً. كيف يمكن لكائن من نظام وجود معين أن يتحول تماماً ـ حتى على الرغم من طبيعته الخاصة ـ من وقت الى آخر، إلى كائن من نظام مختلف، وكيف، بعد مرور لحظة الوحي، يعود الرسول إلى ذاته الطبيعية؟ هل سيحتفظ بهويته؟ إجمالاً، فإن استعمال د. إيزوتسو مصطلحيْ «طبيعة» و«خارق للطبيعة» في هذا السياق متأثر بالتعاليم المسيحية حول المسيح. تفرقة المؤلف بين المفهوم الكتابي [نسبة إلى الكتاب المقدس = العهد القديم] للنبوة والمفهوم القرآني جيدة للغاية أيضاً. إلا أني أود أن أضيف أن نبوة أنبياء الكتاب المقدس ليست دائماً فطرية، فقد كانت في الغالب فناً تم صقله في المعابد اليهودية.

ختاماً، يرغب المرء بالتأكيد على حقيقة أن هذا الكتاب كتبه باحث آسيوي جاد غير مسلم وياباني. وبما أن الأمر كذلك، فإننا نرحب بعمل د. إيزوتسو ونأمل أنه سيكون رائداً لتقليد متطور للبحوث الإسلامية في الشرق الأقصى.

فضل الرحمن

مقدمة

يقوم هذا العمل على سلسلة منظمة من المحاضرات التي ألقيتها في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل ـ مونتريال، ربيع عامي 1962 و1963، بناءً على طلب الدكتور ويلفريد كانتويل سميث، مدير المعهد آنذاك. وأودّ في البدء أن أعبر عن شكري العميق له على منحه إياي الفرصة والتشجيع لأصوغ في شكل متماسك، نتائج سنوات عديدة من العمل على كل من مشكلات المنهجية الدلالية، ومشكلات الرؤية القرآنية للعالم، منظوراً إليها من وجهة نظر علم الدلالة.

إن تلك المحاضرات لم تُستنسخ هنا، كما أُلقيت في الأصل. فقد وسّعتها إلى حدّ بعيد، ونظّمت موضوعها في نظام مختلف. وفي عملي هذا، كان الأمل يحدوني في أن يكون بإمكاني الإسهام بشيء جديد من أجل فهم أفضل لرسالة القرآن لعصره ولنا، على الرغم من أنّ كثيراً من العلماء المتمكّنين قد درسوا القرآن من زوايا عديدة مختلفة.

بقي أن أعبّر عن اعترافي بالفضل لكل أولئك الذين مدّوا لي يد العون بطرق متنوعة لجعل إنجاز هذا الكتاب أمراً ممكناً: أولاً، لمؤسسة روكفلر ـ شعبة الإنسانيات التي مكّنتني بفضلها

ورعايتها المخلصة من الشروع في رحلة دراسية موسّعة لمدة ستتين (1959 - 1961) في العالم الإسلامي. وثانياً، لكل أولئك الذين التحقوا بحلقاتي الدراسية في المعهد في كندا، وأسهموا في جعلي أستوضح أفكاري أكثر بأسئلتهم الحيوية وتعليقاتهم القيّمة. وأخيراً وليس آخراً، للأستاذ نوبوهيرو ماتسوموتو الذي يدين هذا العمل لتوجيهه وتعاطفه العميق بما أعجز عن التعبير عنه.

لقد قرأ زميلي السيد تاكاو سوزوكي مخطوطة الكتاب، وقدّم عدداً من المقترحات القيّمة، وأعانني في قراءة الطبعة التجريبية. كما يسرني الاعتراف بامتناني الكبير للدكتور شوهي تاكامورا رئيس جامعة كيو للإعانة المالية الكريمة التي قدّمتها لي الجامعة «منحة فوكوزاوا للارتقاء بالتعليم والدراسة» من أجل نشر هذا الكتاب.

ت. إيزوتسو

طوكيو ـ أيلول/سبتمبر ـ 1963

الفصل الأول

علم الدلالة والقرآن

I. علم دلالة القرآن

إن هذا الكتاب الموسوم فعلياً بـ «الله والإنسان في القرآن» يمكن أيضاً أن يُعنون على نحوٍ أعمّ بـ «علم دلالة القرآن». وكنت سأضع هذا العنوان دون تردد، لولا حقيقة أن الجزء الرئيسي من هذه الدراسة معنيّ على وجه الحصر تقريباً بمسألة العلاقة الشخصية بين الله والإنسان في الرؤية القرآنية للعالم، ويركّز على هذا الموضوع المحدد.

إنّ العنوان الرديف يمكن أن يتضمّن فائدة أن يوضح بدايةً المسألتين الخاصتين اللتين تؤكد عليهما هذه الدراسة ككل وتميّزانها: علم الدلالة من جهة، والقرآن من جهة أخرى.

والواقع، أن كلّاً من العنوانين مهمّ بصورة متساوية بالنسبة الى الهدف الخاص بهذه الدراسة. وإذا كان علينا إهمال أيّ منهما، فإن العمل كله سيفقد معناه على الفور، لأنّ ما هو ذو أهمية أساسيّة هنا ليس الأول ولا الثاني باعتبارهما منفصلين، بل هذا الجمع نفسه بالذات. إنّ الجمع بين العنوانين يوحي بأننا سنقارب وجهاً محدداً من القرآن، من وجهة نظر لا تقل تحديداً. ويجب أن نتذكر أن القرآن قابل لأن يُقارَب من وجهات نظر

عديدة ومختلفة مثل اللاهوتية والفلسفية والاجتماعية والنحوية والتفسيرية... إلى آخره، وأن القرآن يظهر العديد من الأوجه المختلفة، لكن ذات الأهمية المتساوية. ولهذا، فإن من الجوهري تماماً أن نحاول منذ البداية امتلاك الفكرة الأكثر وضوحاً
[2] ما أمكن، حول ملاءمة المنهج الدلالي للدراسات القرآنية، ونرى إن كان ثمة فائدة حقيقية من مقاربة القرآن الكريم من هذه الزاوية الخاصة.

إن عنوان «علم دلالة القرآن» يوحي أوّلاً أن العمل سيقوم بصورة أساسية على تطبيقنا منهج التحليل الدلالي أو المفهومي لمادة مستمدّة من المعجم القرآني. ومن جانب آخر، فإنّ هذا سيوحي بأن علم الدلالة سيمثل بالنسبة الى كل من مسألتي التوكيد اللتين تمت الإشارة إليهما للتوّ، الوجه المنهجي من عملنا، فيما سيمثل القرآن جانبه المادّي. إنّ كلاً منهما، كما قلت، ذو أهمية متساوية. لكن على الصعيد التطبيقي، أعني في ما يخصّ هدف هذه الدراسة، فإن الأول قد يكون أكثر أهمية من الثاني. ذلك أن هذا الكتاب موجّه أولاً وبشكل رئيسي إلى أولئك الذين لديهم أصلاً معرفة عامة وجيدة بالإسلام. ولذلك، فهم على استعداد لأن يُبدوا اهتماماً حيوياً بالمشكلات المفهومية التي تثيرها دراسة من هذا النوع تخصّ القرآن. على حين لم أفترض أن لديهم شيئاً مسبقاً من المعرفة المتخصصة في علم الدلالة وفي منهجيته، ولذا فسأركز في القسم الأول من هذا الكتاب على الجانب المادي التطبيقي بشكل أقل من الوجه المنهجي لموضوعنا، وذلك من أجل جعل المتخصصين في دراسة الإسلام يدركون فائدة أن يمتلكوا وجهة نظر جديدة حول مشكلات قديمة، ويدركون قيمة ذلك.

لكن ما يؤسف له أن ما يسمّى بـ «علم الدلالة» هذه الأيام معقد جدّاً بصورة مركبة. ويصعب تماماً على غير المختص، إنْ لم

يكن ذلك مستحيلاً، أن يأخذ ولو فكرة عامة عن ماهيته(1). وهذا يعود بشكل عام إلى حقيقة أنّ «علم الدلالة» (Semantics) كما يوحي الأصل الاشتقاقي الدقيق للمصطلح، علم يُعنى بظاهرة «المعنى» بأوسع معاني الكلمة، وهو واسع في الحقيقة إلى درجة أنّ كل شيء تقريباً مما يمكن اعتباره ذا معنى ـ أيّ معنى، سيكون مؤهّلاً تماماً لأن يصبح موضوعاً لعلم الدلالة.

والواقع، أنّ الـ «المعنى» بهذا الفهم،يمدنا بعلماء ومفكرين في مشكلات مهمة، يعملون في حقول شديدة التنوّع من الدراسات المتخصصة، مثل علم اللغة بالمعنى الضيق للكلمة، وعلم الاجتماع والإناسة (الأنثروبولوجيا) وعلم النفس وعلم الأعصاب وعلم التشريح وعلم الأحياء والفلسفة التحليلية والمنطق الرمزي والرياضيات، وأحدثها الهندسة الإلكترونية.

وما دام الأمر كذلك، فإنّ علم الدلالة، بوصفه دراسة للمعنى لا يمكن أن يكون إلا فلسفة من نوع جديد تقوم على تصوّر جديد كليّةً للكينونة والوجود، ويتسع ليشمل فروعاً عديدة مختلفة ومتنوعة من العلم التقليدي، ما زالت على أية حال بعيدة
عن تحقيق توحّدها الكامل. [3]

تحت هذه الظروف، من الطبيعي أيضاً أن نجد في ما يسمى بـ «علم الدلالة» افتقاراً واضحاً جداً إلى التناغم والاتساق. بتعبير آخر؛ ما زلنا حتى الآن نفتقر إلى «علم دلالة» متّسق ومنظم بدقة، وكل ما لدينا هو عدد من نظريات المعنى المختلفة، وبنوع من المبالغة يمكننا أن نصف الموقف بقولنا إن كل من يتحدث في

---

(1) من أجل نظرة عامة واسعة رصينة للمجال الذي يغطيه علم الدلالة كلّه، مع عرض موجز للخلفية التاريخية، نحيل القارئ إلى عمل البروفيسور ستيفن أولمان، انظر: Stephen Ullmann, *Semantics; an Introduction to the Science of Meaning* (Oxford: Basil Blackwell, [1962]).

«علم الدلالة» يميل كما يتبادر إلى أذهاننا فوراً إلى أن يعدّ نفسه مؤهلاً لتعريف الكلمة وفهمها كما يريد. ولمّا كان الأمر كذلك، فإنّ مهمتي الأولى في كتابة هذا الكتاب لا بد من أن تكمن في القيام بمحاولة لإيضاح تصوّري الخاص لعلم الدلالة، وأن أصوغ بأدق ما يمكن ما أعتقد أنه ينبغي أن يكون موضع الاهتمام الرئيسي للمختص بعلم الدلالة وهدفه الجوهري، وعلى وجه الخصوص، موقفه الأساس المتوازي مع توضيح المبادئ المنهجية التي تُشتق من كل ذلك. وهذا ما سأحاول فعله تباعاً، لكن ليس بصورة مجرّدة، بل من خلال علاقته ببعض المشكلات العيانية والعميقة التي تثيرها لغة القرآن.

إنّ علم الدلالة، كما أوضحت بالتفصيل آنفاً، وكما أفهمه، دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومين لـ «الرؤية للعالم» الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لمفهمة العالم الذي يحيط بهم وتفسيره. إنّ علم الدلالة بهذا الفهم نوع من «علم الرؤية للعالم» (Weltanschauungslehre) أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما، في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها. وهذه الدراسة تستهدي بوسائل التحليل المنهجي للمفاهيم الثقافية التي أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغتها.

سيكون من السهل الآن أن ندرك أنّ كلمة «القرآن» في عبارتنا «علم دلالة القرآن» ينبغي أن تفهم فحسب بمعنى الرؤية القرآنية للعالم، أي النظرة القرآنية للكون، ولا بد لعلم دلالة القرآن أن يبحث بشكل رئيسي في مسألة كيفية تَبَنْيُن عالم الوجود في منظور هذا الكتاب الكريم، وما هي مكونات هذا العالم وكيف تتعالق في ما بينها. وبهذا الفهم فإنّ علم دلالة القرآن سيكون نوعاً من الأونطولوجيا (مبحث الوجود)، ولكنها

أونطولوجيا عيانية حية حركية، لا ذلك النوع من الأونطولوجيا النظامية السكونية التي يقيمها فيلسوف على أرضية تجريدية من التفكير الميتافيزيقي. إن هذا العلم سيقيم أونطولوجياهُ على أرضية [4] عيانية من الكينونة والوجود كما انعكست في آيات القرآن. وسيكون هدفنا أن نكشف عن هذا النمط من الأونطولوجيا الحية الحركية من القرآن، بأن ندرس المفاهيم الكبرى بشكل تحليلي ومنهجي، أعني تلك المفاهيم التي يبدو أنها كانت ذات دور حاسم في تشكيل الرؤية القرآنية للكون[2].

II. توحيد المفاهيم المستقلة

للوهلة الأولى، يبدو أن مهمتنا ستكون غاية في السهولة. وكل ما علينا فعله كما قد يظن البعض، هو أن نستخرج من المعجم القرآني بتمامه، كل الكلمات المهمة التي تمثل المفاهيم المهمة مثل: «الله»، «إسلام»، «نبيّ»، «إيمان»، «كافر».. إلى آخره، وغيرها، ونبحث في ما تعنيه في السياق القرآني. ولكن المسألة على أية حال، ليست بهذه السهولة في الواقع، ذلك أن

---

(2) إنني مدين بشكل كبير للبروفيسور ليو فيسجيربر من جامعة بون في تطوير فكرة أن علم الدلالة نوع من «علم الرؤية للعالم» (*Weltanschauungslehre*) والذي كان يؤكد دائماً ومنذ عدة سنوات أهمية اللغة الإنسانية كعملية تشكيل للعالم (Weltgestaltung) ذات طابع عقلاني، انظر: Leo Weisgerber, *Grundformen sprachlicher Weltgestaltung*, Arbeitsgemeinschaft fur Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften; Hft. 105 ([n. p.]: Koln und Opladen, 1963).

لعرض مجمل ومختصر ومثير للإعجاب لفرضيته، حيث تتفق فلسفته اللغوية الهمبولدتية (نسبة الى العالم اللغوي المعروف همبولدت) في كثير من نقاطها الجوهرية مع ما يعرف هذه الأيام في العالم الناطق بالإنجليزية تحت اسم نظرية سابير ـ وورف. وفي ما يخص هذه النظرية، انظر الدراسة النقدية المتميزة في عمقها للبروفيسور بول هنلي في: Roger W. Brown [et al.], *Language, Thought and Culture*, Edited by Paul Henle (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1958), Chap. 1.

ويبدو أن هاتين المدرستين كانتا تطوران معاً النوع نفسه من النظرية اللغوية على جانبي الأطلسي من دون أن تكونا مطّلعتين إحداهما على الأخرى.

هذه الكلمات أو المفاهيم لا توجد هكذا ببساطة في القرآن بحيث تكون كل منها معزولة عن الأخرى، بل يتواقف بعضها على بعض بإحكام، وتستمد معانيها العيانية من نظام العلاقات المحكم بينها، على وجه الدقة. بكلمة أخرى؛ إنها تشكّل بين أنفسها مجموعات متنوعة كبيرة أو صغيرة، ثم تترابط هذه المجموعات بدورها بأشكال متنوّعة. وبذلك فإنها تؤلف في النهاية مجموعاً كلياً منظماً، وشبكةً غايةً في التعقيد والتركيب من التداعيات المفهومية. وهذا النوع من النظام المفهومي الذي يشتغل في القرآن، هو المهم حقاً بالنسبة إلى هدفنا الخاص، فذلك أكثر أهمية من المفاهيم المستقلة التي تؤخذ هكذا منعزلة، وتعدّ في أنفسها جزءاً من البنية العامة أو «الكل الموحّد» (Gestalt) ـ إذا جاز لنا أن نسميه كذلك ـ والذي تتوحد فيه. إننا في تحليلنا المفاهيم المفتاحية المستقلة التي نجدها في القرآن، يجب ألا نغفل عن العلاقات المركّبة التي تؤثر كلٌ منها في الأخرى ضمن النظام كلّه.

إنّ الأهمية الفائقة لشبكة مفهومية كهذه، أو لكل موحد شامل كهذا الذي تنطوي عليه رؤية القرآن للعالم، ستتضح من خلال دراسة ولو سطحية لأمثلة قليلة تُنتقى بشكل عشوائي تقريباً. ويمكن أن نبدأ بملاحظة أن ليس ثمة واحد من المصطلحات المفتاحية التي تؤدي دوراً حاسماً في تشكيل رؤية القرآن للعالم، بما فيها اسم الإله بالذات (الله)، كان نتاج صياغة لغوية جديدة بأي حال. فكل هذه المصطلحات تقريباً كانت مستعملة بصيغة أو بأخرى في العصر الجاهلي. وعندما بدأ الوحي الإسلامي
باستعمال هذه الكلمات، فإن النظام ككل، والسياق العام الذي [5]
استعملت فيه هو ما صدم المكيين المشركين لكونه شيئاً غاية في الغرابة وغير مألوف، ومن ثمّ غير مقبول، وليست الكلمات أو المفاهيم المفردة أنفسها.

إنّ الكلمات أنفسها كانت مستعملة في اللغة الدارجة في

القرن السابع الميلادي، إنْ لم يكن في الحدود الضيقة لمجتمع مكة التجاري، فعلى الأقل عند بعض الجماعات الدينية في الجزيرة العربية. إلا أنها كانت تنتمي إلى نظام مفهومي مختلف. وجاء الإسلام فجمعها معاً وضمّها كلّها في شبكة مفهومية جديدة كلّياً، وغير معروفة من قبل وهي كذلك حتى اليوم. وقد أدى هذا التحوّل في المفاهيم والتبدّل الجوهري للقيم الأخلاقية والدينية التي نشأت عنه، إلى إحداث تغير أساسي كامل في تصور العرب للعالم وللوجود الإنساني. ومن وجهة نظر المختص بعلم الدلالة الذي يهتم بتاريخ الأفكار، فإن هذا، وليس أي شيء آخر، هو ما أعطى الرؤية القرآنية للكون هذا الطابع المميز الواضح جداً.

وإذا تكلمنا بتعابير أعمّ، فإن من المعرفة الشائعة أنّ الكلمات إذا نُزعت من تراكيبها التقليدية الثابتة، وأُدخلت في سياق جديد مختلف كليّاً، فإنها تميل إلى التأثّر جوهرياً بهذا الانتقال بالذات. وهذا ما يعرف بتأثير السياق على معاني الكلمات. وقد يؤدي هذا التأثير إلى تحوّلات دقيقة في التوكيد، وإلى تغيرات طفيفة في الفارق المعنوي الذي لا يكاد يدرك، وفي التصوير العاطفي الحيّ فحسب، ولكن الغالب هو حدوث تغيّرات عنيفة في بنية معاني الكلمات، ويظل هذا صحيحاً حتى عندما تبقى الكلمة التي نحن بصدد إدخالها في النظام الجدي، محتفظة بمعناها الأساسي الذي كان لها في النظام القديم.

والآن، لنضرب أمثلة من القرآن. إن اسم «الله» على سبيل المثال، لم يكن مجهولاً بتاتاً لدى العرب الجاهليين، وذلك ما تؤكده حقيقة أن هذا الاسم لا يظهر في الشعر الجاهلي وفي أسماء الأعلام المركبة فحسب، بل في النقوش القديمة أيضاً. وإنّ بعض الناس أو بعض القبائل في الجزيرة العربية على الأقل كانت تؤمن بإله يُدعى «الله»، حتى إنهم كانوا كما يبدو يذهبون إلى حد الاعتراف بكونه خالق السماء والأرض، كما يظهر ذلك بسهولة

إنّ هذه الآية وغيرها ترينا بوضوح أنّ وجود إله يدعى «الله» ـ فضلاً عن منزلته العليا بين الآلهة الأخرى ـ كان معروفاً ومقبولاً في الجاهلية، لكنه كان على الرغم من ذلك واحداً من الآلهة فحسب. وقد أصبح هذا النظام المغرق في القدم من القيم الدينية مهدداً بخطر ماحق عندما أعلن نبي الإسلام [ﷺ] أن هذا الإله الأسمى ليس الأسمى بالمقارنة مع غيره من الآلهة في التراتبية وحسب، لكنه مطلق في سموّه، وهو واحد أيضاً، أي الإله الواحد والوحيد في الوجود، وبهذا أنزل كل الآلهة إلى موقع «الباطل» كنقيض لـ «الحقّ». بتعبير آخر؛ إنها محض أسماء لا حقيقة لها، محض نتاج للوهم والخيال. وإذا كان للعرب أن يقبلوا بهذه التعاليم، فإن الوضع العام سيخضع لتغير كامل، فما سيترتب على ذلك ليس فقط أن يجدوا أنفسهم في مجال ضيق نسبياً من [7]
الأفكار الدينية، بل إن كل مجالات الحياة الاجتماعية والفردية لا بد أن تتأثر عملياً بذلك. ومن ثم، فلا عجب من تلك المقاومة الهائلة التي أعلنت عن نفسها فور أن بدأ محمّد [ﷺ] بحركته، وتعاظمت حوله.

ولا بدّ من أن نلحظ أن هذا لم يكن يعني مجرّد تغيّر في تصوّر العرب لطبيعة الله فقط، بل عنى أيضاً تغيّراً جذرياً عنيفاً لكل النظام المفهومي الذي تكلّمنا عليه في القسم السابق. فقد أثّر التصوّر الإسلامي الجديد للإله الأسمى بعمق في بنية الرؤية للكون كلياً. ذلك أن نظاماً توحيدياً ذا مركزية إلهية قد تأسس للمرة الأولى في تاريخ العرب، نظاماً يحتلّ مركزه الإله الواحد الوحيد بوصفه المصدر المتفرّد لكل الأنشطة الإنسانية، ولكل أشكال الكينونة والوجود في الحقيقة. وهكذا أصبحت كل الأشياء الموجودة والقيم رهناً بإعادة تنظيم كاملة، وتوزيع جديد. إنّ كل عناصر الكون بلا أي استثناء، اجتثت من تربتها القديمة، وأعيد زرعها في حقل جديد، وقد خُصّص لكل عنصر من العناصر موقع

جديد، وارتبطت بعلاقات جديدة في ما بينها. كما أن المفاهيم التي كانت سابقاً غريبة تماماً عن بعضها قد أدخلت في علاقات صميمية، والعكس صحيح؛ أي أنّ المفاهيم التي كانت مترابطة بقوة في ما بينها في النظام القديم أصبحت منفصلة في النظام الجديد.

إنّ الاعتراف بمكانة الله بوصفه الإله المتفرد للكون كلّه، في عالم الموجودات فوق الطبيعية، قد جرّد كما رأينا آنفاً كل ما يُدعى بالـ «آلهة»، من واقعيتها كلها. إنّها الآن «مجرد أسماء» لا تقابلها كينونة حقيقية توجد خارج اللغة. وبمصطلحات علم الدلالة الحديث، علينا أن نقول إن كلمة «إله» (الجمع: آلهة) عندما تُستعمل للإشارة إلى أي إله غير الله ذاته، فإنها ليست سوى كلمة لها معنى إيحائي (Connotation) لا معنى حرفي (Denotation).

إننا نقرأ في سورة يوسف:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ..﴾[6].

[8] وإلى جانب ما يدعى بالآلهة ثمة في الجاهلية أيضاً أنواع قليلة أخرى من الكائنات فوق الطبيعية التي كانت تُعبد وتخشى وتبجّل، بدرجات متفاوتة بحسب الأماكن والقبائل، وهي: الملائكة والشياطين والجنّ. وهذه كلها اتخذت مكانتها واندمجت في النظام الجديد للتصور الإسلامي للعالم مع بعض التعديل الأساسي الذي يأخذ بالاعتبار منزلتها الموقرة ووظيفتها في الهيكل التنظيمي العام. وسيكون لنا كثير من الكلام على فئة الجن المهمة لاحقاً، في علاقتها بمسألة الوحي والإلهام الشعري[7] ولنناقش

(6) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية 40. سلطان أي دليل يؤكد أنها حقيقية.

(7) انظر: الفصل السابع، الفقرة الثالثة من هذا الكتاب.

هنا قضية عبادة الملائكة في الجزيرة العربية القديمة بوصفها مثالاً نموذجياً.

فبالاستناد إلى المعلومات المستمدة من الحديث [الشريف]، فإن عبادة الملائكة كانت منتشرة كما يبدو بين العرب في الجاهلية. والقرآن نفسه يخبرنا أن هناك الكثير ممن يؤمنون بهم ويزعمون أنهم بنات الله. وكلمة «مَلاك» أو «مَلَك» كانت شائعة حتى بين البدو الأقحاح، وليس فقط بين سكان المدن الذين يمكن أن يكونوا قد تأثروا بسهولة بالديانات اليهودية والفارسية في ما يخص هذا الموضوع. والشاعر الجاهلي الفارس عنترة بن شدّاد على سبيل المثال يقول في بيت له[8]:

فَسَيُنْبيكِ أن في حَدِّ سَيْفي   مَلَكَ المَوْتِ حاضرٌ لا يغيبُ(*)

إنّ الملاك في تصور العرب كائن روحي غير منظور بين

---

(8) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي؛ وقدم له إبراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.])، ص 22. والشاعر هنا يخاطب حبيبته عبلة. إن مفهوم ملك الموت يلعب دوراً له شأنه في الإيمان الغيبي القرآني. وثمة عدد من الآيات القرآنية تصف كيف أنّ الملائكة ستأتي لتنتزع الروح في اللحظة الحرجة للنزاع مع الموت، وتحضرها أمام = الله . الحاكم الأعلى [﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية 93]. هذا فضلاً عن أنّ هذا المفهوم نفسه لم يكن غريباً بأي شكل من الأشكال عن التفكير الجاهلي. قارن الآية الكريمة مع شرح ديوان عنترة بن شداد، ص 81، البيت 13. [والبيت المشار إليه من عنترة هو:

وَلَكم وَرَدتُ المَوتُ أعظَمَ مَورِدٍ   وَصَدَرتُ عَنهُ فَكانَ أعظَمَ مَصدَرِ].

(*) [البيت ليس من شعره الموثق، وكذا البيت الذي أشار إليه في الهامش رقم 8. ذلك أن المؤلف يعتمد على نشرة تجارية لديوان عنترة لا قيمة علمية لها. وأغلب الأبيات التي يستشهد بها ذات طابع إسلامي واضح، أي أنها موضوعة مزيفة ولعلها مقتبسة من السيرة الشعبية المعروفة، وهو ما يتضح من ركاكة أسلوبها أو ما فيها من الأخطاء النحوية كما في هذا البيت. والمشكلة أن المؤلف يبني عليها أحكاماً مهمة كالذي نراه هنا، وهذه ثغرة منهجية قد تؤخذ عليه، لأن أساس أحكامه غير موثوق].

الإله وبين الجنيّ الخارق، يستحق التبجيل وحتى العبادة، ولكن ليس له مكانة محددّة في النظام التراتبي للكائنات فوق الطبيعية. وكان الملاك يُبَجَّل في بعض الأحيان بوصفه وسيطاً أو شفيعاً بين الإله الأعظم وبين البشر، ولكنه غالباً ما كان بذاته موضوعاً للتقديس والعبادة. إلا أنّ الإسلام أتى بتغيير جوهري لهذا التصور ذي تأثير بالغ العمق على رؤية العرب للعالم. فمع تأسيس نظام المركزية الإلهية الجديد تماماً، أصبح للملائكة موقع محدّد في تراتبية الموجودات، وعلاوة على ذلك، فقد تم تصنيف الملائكة أنفسهم إلى عدة فئات طبقاً لوظائفهم، ومن ثم، فقد تشكّلت تراتبية ملائكية ضمن التراتبية الكونية للوجود.

[9] وقد برزت بعض الأسماء لتكتسب أهمية عظيمة تتعلق ببعض المهام الخاصة المهمة التي تقوم بها تنفيذاً لهدف العناية الإلهية الأعظم، مثل الملاك جِبريل أو جَبريل، الرسول السماوي المكلّف بمهمة تبليغ النبي [ﷺ] على الأرض بكلمات الوحي.

وثمة أمر أكثر أهمية، فقدِ كفّت الملائكة عن أن تكون موضوعاً للعبادة والتقديس؛ إنها الآن محض مخلوقات لله لا أكثر، ولا تختلف بهذا الاعتبار عن البشر في شيء وإنها بطبيعتها قد خُلقت، كما البشر بالضبط، كي تعبد الله، وتكون من عبادهِ المتواضعين الطيّعين له. ففي سورة النساء، نقرأ:

﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيهِ جَمِيعًا﴾[9].

وهكذا نرى أنّ الملائكة، دون أن تكفّ عن كونها كائنات سماوية تنتمي إلى نظام وجودي أسمى من البشر، قد نزلت إلى موقع العبيد أو الخدم لله، بالطريقة نفسها التي تكون عليها

(9) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 172.

الكائنات الإنسانية العادية. وإذا كان هذا شأن الملائكة، فالأولى أن يكون شأن الجنّ كذلك، فقد خُلقوا أصلاً وبصورة أساسية من أجل عبادة الله. ومن ثم، فليس هناك فرق على الإطلاق بينهم وبين البشر من هذا الاعتبار المهمّ. في السورة التالية، يقول الله نفسه:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[10].

وثمة آية مشهورة[11] تعلن على نحو مهيب أن من يعصي الله من الجنّ ويرفض أن يكون عبداً له سيقذف به يوم القيامة في جهنم مع «الكفّار» من البشر بلا تمييز.

[10] ولا بد من ملاحظة أنّ كل هذا ليس أكثر من جزء صغير من إعادة التنظيم الكونية للمفاهيم، وإعادة توزيع القيم التي جاءت بها تعاليم الإسلام الجديدة التي بدلت بشكل جذري طبيعة تصوّر العرب للعالم. ويجب أن نلاحظ أنّ المعاني الأساسية الأصلية للكلمات لم تتغير. إن ما تغيّر بالفعل هو التصميم العام، والنظام العام، وقد وجد كل واحد من تلك الموجودات موقعاً جديداً لنفسه في هذا النظام الجديد. إنّ كلمة «ملاك»، على سبيل المثال، ظلت محتفظة بمعناها القديم، ولكنها انقطعت في النظام الجديد عمّا كانت عليه، فقد خضعت لتحوّل دلالي داخلي دقيق وعميق أيضاً، نتيجة وضعها في مكان جديد ضمن النظام الجديد.

إن تأثير الهيكل المفهومي الجديد على بنية معاني المفاهيم المستقلة سيظهر بوضوح أكثر، إذا عدنا إلى الكلمات التي تمثل

---

(10) المصدر نفسه، «سورة الذاريات،» الآية 56.

(11) [هي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾] المصدر نفسه، «سورة السجدة،» الآية 13.

القيم الأخلاقية والدينية. وبطبيعة الحال، فإن القرآن يزخر بأمثلة ممتازة في هذا المجال. ويمكننا أن ننوّه بالمثال الأكثر نموذجيةً وهو كلمة «تقوى». إن اللّبّ الدلالي الأساسي لهذه الكلمة ـ كما سنرى لاحقاً[12] ـ كان في الجاهلية: «الموقف الدفاعي عن النفس الذي يتخذه الكائن الحيّ، حيواناً أكان أم إنساناً، تجاه قوّة مهدِّدة ما، تأتي من الخارج». ولقد دخلت هذه الكلمة في النظام الإسلامي للمفاهيم حاملةً معها هذا المعنى الأساسي بالذات. لكنها، هنا - وبفعل التأثير الغامر للنظام ككل، ولا سيما أنها الآن قد أُدخلت في حقل دلالي خاص يتألف من مجموعة من المفاهيم التي ترتبط حتماً بـ «الإيمان» الذي يميّز التوحيد الإسلامي ـ صارت ذات معنى ديني له أهمية فائقة: لقد صارت «التقوى» تعني في النهاية الورع الذاتي الخالص المجرد، من خلال عبورها الى مرحلة وسطى متمثلة بدلالتها على الخشية من العقاب الإلهي يوم القيامة.

وثمة أمثلة كثيرة جداً يمكن إيرادها بسهولة لتوضيح عملية التحول الدلالي الآنفة الذكر من زوايا مختلفة، ولكن ليس من الضروري أن نفعل ذلك عند هذه المرحلة، لأن هذا على أية حال سيكون الموضوع الأكثر أهمية لهذه الدراسة كلها. ولذلك، فسيستمر في الاستحواذ على اهتمامنا. وعليه، بدلاً من التقدم أكثر في هذا الاتجاه، أودّ التوقف هنا لبعض الوقت، وإضافة بعض الملاحظات العامة حول ما سميته بـ «النظام المفهومي الكلّي»، من وجهة نظر تقنية أكثر إلى حد ما.

---

(12) انظر: الفصل التاسع، الفقرة الثانية من هذا الكتاب، حيث حلّلت هذه الكلمة وغيرها من الكلمات التي تتعلق بها بعناية، من وجهة النظر الخاصة بعلم دلالة الحقل. انظر الفقرة التالية أيضاً، إذ سنعالج الكلمتين المهمتين («كفر» و«إسلام») بوصفهما مثالاً إيضاحياً للتمييز التقني بين المعنى الأساسي والمعنى العلاقي.

III. المعنى «الأساسي» والمعنى «العلاقي» [11]

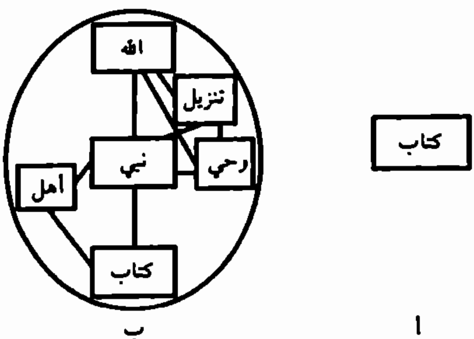
آمل أن يكون معنى الهيكل المفهومي ككل، أو «الكل الموحد» (الجشتالت) (Gestalt) قد أصبح واضحاً، بما قدمته للتو من إيضاح مجمل موجز حول تأثير قيم المعنى للكلمات المفردة التي توجد في تلك الوحدة الكلية. إنّ المفاهيم، كما رأينا، لا توجد منعزلة وحدها، بل تكون دائماً منظّمة إلى أقصى حد داخل نظام أو أنظمة.

عند هذه المرحلة، أودّ أن أقدم تمييزاً تقنياً بين ما سأدعوه بالمعنى «الأساسي» والمعنى «العلاقي» بوصفهما اثنين من المفاهيم المنهجية الرئيسية لعلم الدلالة، وذلك من أجل تيسير عملنا التحليلي التالي.

إذا أخذنا القرآن الآن، وتفحصنا، من زاوية نظرنا، المصطلحات المفتاحية التي نجدها فيه، سنلحظ على الفور أمرين اثنين: الأول واضح تماماً، حتى إنه عادي جداً ومألوف يمكن الاستدلال عليه بسهولة، والثاني لا يبدو واضحاً إلى هذه الدرجة للوهلة الأولى. الوجه الواضح للمسألة هو أن لكل كلمة تُؤخذ بشكل منفصل معناها الأساسي الخاص بها، أو محتواها المفهومي الذي تظلّ محتفظة به حتى لو اقتطعناها من سياقها القرآني. فكلمة «كتاب»، على سبيل المثال، تعني بصورة أساسية الشيء نفسه سواء أوُجدت في القرآن أم خارجه. إن هذه الكلمة، ما دام يُعتقد أنها الكلمة نفسها من قبل المجتمع، تستبقي معناها الأساسي الذي هو في هذه الحالة معنى عام جداً وغير مخصص لكلمة «كتاب» حيثما وجدت، سواء أحدث أن استُعملت كمصطلح مفتاحي في نظام مفاهيم محدد أم خارج هذا النظام بصورة أعمّ. إن هذا العنصر الدلالي الثابت، الذي يظل ملازماً للكلمة حيثما ذهبت وكيفما استُعملت، يمكن أن ندعوه بـ «المعنى الأساسي» للكلمة.

لكن هذا على أية حال لا يستنفد معنى الكلمة، وهنا يبدأ الوجه الثاني للمعنى الذي تمت الإشارة إليه آنفاً. ففي السياق

القرآني تكتسب كلمة «كتاب» أهمية غير اعتيادية، كعلامة على مفهوم ديني خاص جداً، تحيط به هالة من القدسية. وهذا متأتٍّ من حقيقة أن هذه الكلمة في هذا السياق ترتبط بعلاقة قوية جداً بمفهوم الوحي الإلهي، أو بالأحرى، بمفاهيم متنوعة ذات مرجعية مباشرة إلى الوحي. إن هذا يعني أن كلمة «كتاب» البسيطة، بمعناها البسيط، حالما أدخلت في نظام خاص، ومُنحت موقعاً
محدداً ومعيّناً فيه، اكتسبت العديد من العناصر الدلالية الجديدة [12]
الناشئة عن هذا الوضع الخاص، وعن العلاقات المتنوعة التي شكّلتها لتحملها إلى المفاهيم الرئيسية لذلك النظام. وكما يحدث غالباً، فإن العناصر الجديدة تميل إلى التأثير بعمق في بنية المعنى الأصلي للكلمة، بل إلى تغييرها جوهرياً. من هنا، وفي هذه الحالة، فإن كلمة «كتاب» حالما تدخل في النظام المفهومي الإسلامي، ترتبط بعلاقة صميمية مع كلمات قرآنية ذات أهمية كبرى مثل: «الله»، «وحي»، «تنزيل»، «نبي»، «أهل» ـ في التركيب الخاص «أهل الكتاب»، وتعني الناس الذين لديهم كتاب موحى مثل المسيحيين واليهود ... إلخ.



الشكل رقم (1-1)

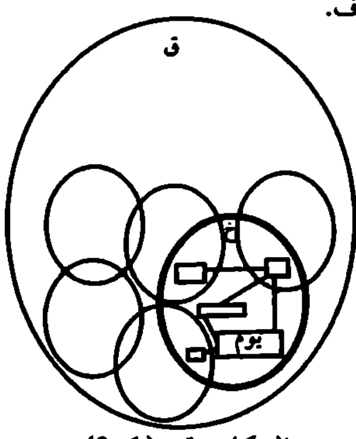
ا. كلمة «كتاب» في سياق اعتيادي تظهر معنى الكتاب بسيطاً ومجرداً.

ب. كلمة «كتاب» نفسها في الحقل الدلالي للوحي الخاص بالقرآن.

ومن الآن فصاعداً، فإن الكلمة في السياق القرآني المتميّز يجب أن تُفهم في ضوء هذه المصطلحات المترابطة، وأن هذا الترابط وحده يعطي كلمة «كتاب» طابعاً دلالياً مميزاً جداً، أعني بنية معنى خاصة ومعقدة ما كانت الكلمة لتكتسبها لو أنها بقيت خارج هذا النظام. والجدير بالملاحظة أن هذا جزء من معنى كلمة «كتاب» ما دامت مستخدمة في السياق القرآني، لكنه جزء جوهري وذو أهمية قصوى من معناها. وهو في الحقيقة أكثر أهمية بكثير من المعنى «الأساسي» نفسه. وذلك ما سأسميه في هذا الكتاب بالمعنى «العلاقي» للكلمة من أجل تمييزه من الآخر.

وإذن، بينما يكون المعنى «الأساسي» لكلمة ما شيئاً متأصلاً في الكلمة نفسها تحمله معها أنّى ذهبت، فإن المعنى «العلاقي»
شيء إضافي يتم إلحاقه وإضافته إلى الأول باتخاذ الكلمة موقعاً [13]
خاصاً في حقل خاص، مرتبطة بعلاقات متعددة الأشكال بكل الكلمات المهمة الأخرى في ذلك النظام.

وبالنظر إلى الأهمية المنهجية القصوى لهذا المفهوم، ينبغي لي أن أعطي هنا مثالاً بسيطاً آخر يوضح كيفية ظهور المعنى «العلاقي» إلى الوجود. والكلمة التي في ذهني هي «يوم» ذات المعنى «الأساسي» المعروف.



الشكل رقم (1-2)

لنفترض أن الدائرة الكبيرة (ق) [في الشكل رقم (1-2)] تمثل المعجم القرآني كله. إن (ق) هذه، كما سنرى الآن بالتفصيل، نظام مفهومي واسع يتألف من عدد من الأنظمة المفهومية المتراكبة الأصغر التي نسميها في علم الدلالة بـ «الحقول الدلالية». وثمة حقل ضمن هذه الحقول ذو أهمية خاصة في تحديد طبيعة الرؤية القرآنية للعالم، أعني حقلاً يتشكل من كلمات لها مرجعية مباشرة إلى البعث والقيامة، مثل: قيامة، بعث، دين، حساب... إلى آخره. وهذا الحقل أو الشبكة المفهومية التي تنشأ من هذه الكلمات يمكن أن نسميها بـ «حقل الأخرويات» (خ).

وبطبيعة الحال، إن جوّاً انفعالياً ذا ماهية غير عادية بالمرة يعمّ الحقل كله ويهيمن عليه. وإنك حالما تُدخل في هذا الجو كلمة «يوم» بمعناها الأصلي المحايد ـ إذا جاز لنا القول ـ الذي تملكه في السياقات العادية، فإنك ترى على الفور أنواعاً من العلاقات المفهومية تتشكل حولها، وأن مفهوم «يوم» ملوّن بطابع أخروي واضح. باختصار، لا تعني كلمة «اليوم» في هذا الحقل الخاص يوماً عادياً، بل اليوم الآخر، [14] أي يوم القيامة. والإيضاح نفسه بالضبط ينطبق على الاستعمال القرآني لكلمة «ساعة»[13] بمعناها الأساسي المعروف. فمن أجل أن تُفهم بمعنى «ساعة البعث» لا تحتاج هذه الكلمة فعلياً الى أن توجد في تركيبات خاصة مع كلمات أخرى لها علاقات بينة بالإيمان بالأخرويات.

إنّ كلمة «ساعة» بذاتها وافية تماماً لنقل كل ما ينبغي أن

---

(13) على سبيل المثال: ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية 63.

يكون مفهوماً ضمناً كأمر أخروي، إذا ما عرف فقط أنها قد استُعملت لا بمعناها الأساسي، بل بالمعنى الذي يميّز هذا الحقل الدلالي.

إنّ ما يحدث عادةً هو أن القوّة المحوّلة للنظام الكلي تعمل على الكلمة بقوة كبيرة. حتى إن الأخيرة تكاد تنتهي إلى أن تفقد معناها المفهومي الأصلي كلياً. وإذ يحدث هذا سيكون لدينا كلمة مختلفة. بتعبير آخر، إننا نشهد ميلاد كلمة جديدة. والمثل الأكثر وضوحاً على ذلك هو التحول الدلالي الذي خضع له الفعل «كَفَرَ» في القرآن.

يعني الفعل «كفَر» بصورة أساسية ودقيقة «يكون غير ممتنّ» أو «يظهر الجحود» تجاه فعل حسن ما أو معروف مقدم من الآخرين. إنه النقيض التام للفعل «شَكَرَ». وهذا هو المعنى المعتاد للفعل «كفر» ضمن السياق الأوسع لمعجم اللغة العربية. هذا المعنى نفسه لم يتغيّر بأي شكل، سواء استعمل الفعل المسلمون أو غيرهم من العرب. إنها كلمة معروفة عند كل المتحدثين بالعربية، وأكثر من هذا، إن الأمر ظلّ كذلك عبر العصور منذ العصر السابق للإسلام وحتى أيامنا هذه.

إلا أنّ الكلمة اتخذت سبيلاً خاصاً تماماً ضمن السياق الأضيق للدين الإسلامي. ففي المرحلة القرآنية من تطور اللغة العربية، استعار الوحي الإلهي الكلمة من المعجم الجاهلي وأدخلها في حقل دلالي غاية في الأهمية تشكّل من كلمات لها مرجعية مباشرة إلى المفهوم المركزي «الإيمان»، أي الإيمان بالله. وبهذا تأسست علاقة مفهومية متينة جداً ومباشرة بين هذا الفعل وكلمة «الله». بتعبير آخر، أصبحت كلمة «إيمان» وضمن هذا الحقل الدلالي الضيق الذي يمكن أن ندعوه حقل «الإيمان»، مرادفة تقريباً من حيث المعنى للتصديق والاعتقاد. وكما سنرى في

ما بعد بشكل مفصل، فإن معنى الفعل «كفر» لم يعد مجرّد الجحود، بل الجحود تجاه الله، أو بصورة أكثر دقة الجحود لفضل الله ونعمته. وهذه هي المرحلة الأولى في التطور الدلالي المثير لهذه الكلمة في السياق القرآني.

[15] ومن أجل فهم المرحلة التالية علينا أن نتذكر تلك الحقيقة الأساسية عن الإسلام، وهي طبقاً للتعاليم الدينية للقرآن نفسه، أن على الإنسان أن يتعلم فهم ما يبدو اعتيادياً تماماً ومألوفاً من الظواهر الطبيعية التي يلاحظها حوله، لا بوصفها ظواهر طبيعية محضة، بل تظاهرات كثيرة لفضل الله عليه، أي أنها ـ بمصطلحات القرآن ـ «آيات» كثيرة لله، وعلى الإنسان أن يكون ممتناً له بصدق عليها. وذلك واحد من الشروط الأساسية، أو بالأحرى الخطوة الأولى تماماً لبلوغ «الإيمان» الحقيقي. إن القرآن لا يفتر أبداً عن الإلحاح، وبشكل توكيدي بالغ، على محاولة جعل الإنسان يدرك أن كل الأشياء النافعة التي يتمتع بها في هذه الحياة الدنيا ما هي في الحقيقة إلا هبات من الله. وإن الإسلام كدين، بهذا الاعتبار، هو حضّ على الاعتراف بفضل الله. وهو، في الوقت نفسه حضّ موجّه إلى الإنسان لأنْ يكون مدركاً بعمق لاعتماده الجوهري والكامل على الله. وفي الرؤية الدينية للقرآن، فإن وعي الإنسان بمطلقية اعتماده على الله هو البداية فقط للإيمان الحقيقي بالله. إنّ هذا يوضح كيف أنّ الفعل «كفر» ـ أو صيغته الاسمية «كُفر» ـ انحرف شيئاً فشيئاً عن معناه الأصلي «الجحود» وتحوّل شيئاً فشيئاً إلى معنى «الكفر» بوصفه النقيض الصريح لمفهوم «الإيمان». وفي الآيات التي أوحيت إلى محمد [ﷺ] في أخريات حياته، لم يعد «كَفَرَ» نقيض «شَكَر»، بل أصبح نقيض «آمن»، وأما صيغة اسم الفاعل منه «كافر»، فقد قُدِّر لها أن تؤدي دوراً ذا أهمية فائقة في التاريخ اللاحق للفكر الإسلامي، سواء أكان عالم الدين أم السياسي، إذ أصبحت تعني «غير

المسلم»[14]. وبصورة تناظرية، فإنّ كلمة «شُكر» بدورها أصبحت قريبة جداً من مفهوم «الإيمان» نفسه. ففي مواضع ليست قليلة من القرآن، فإن «شكَر الله» مرادف تقريباً لـ «آمن بالله»، على الرغم من أن التحول الدلالي في هذه الحالة لم يكن كاملاً كما كان في حالة «كفر».

وعلى أية حال، فإننا نرى هنا كيف أن معاني الكلمة تتأثر بجيرانها، أي بفعل النظام الذي تبدأ بالانتماء إليه ككل. إنّ الكلمة التي تدل على الشكر لا يمكنها أن تكتسب معنى يقرب من الإيمان بصورة مفهومة إلا عن طريق إدخالها في حقل دلالي خاص، حيث تسهم العناصر كلها في جعلها تتطور في ذلك الاتجاه. وفي إطار تمييزنا بين المعنى «الأساسي» والمعنى [16]
«العلاقي»، فإننا يمكن أن نصف بوضوح وبشكل وافٍ هذا الموقف بقولنا إنه في حالة «شكر» قد نما معنى علاقي مميّز وملحوظ حول اللّب الدلالي الأساسي للكلمة في القرآن. وذلك ما مكّن الكلمة من أن تُستعمل أحياناً بصورة ترادفية تقريباً بدلاً من الفعل «آمن»، بينما في حالة «كفر»، فإن المعنى العلاقي أصبح مؤثراً بقوة، وغلب على المعنى الأساسي إلى درجة أنه في آخر الأمر أنتج كلمة جديدة لها معنى أساسي هو «عدم الإيمان».

بقي أن نقول الآن كلمة حول الطبيعة الحقيقية لما سميته بالمعنى «الأساسي» في تمييزه من المعنى «العلاقي». ينبغي أن نتذكر أن المعنى الأساسي الذي، كما قلت، تحمله الكلمة معها

---

(14) لمزيد من التفاصيل حول «الكفر»، انظر لاحقاً، الفصل الخامس من هذا الكتاب و Toshiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran: a Study in Semantics*, Keio University. Studies in the Humanities and Social Relations; v. 2 (Tokyo: Keio Institute of Philological Studies, 1959).
حيث كرس الفصل الخامس منه لبحث معنى هذه الكلمة في السياق القرآني.

دائماً بوصفه لبّها أو نواتها المفهومية، والذي لذلك، لا يتغير في أي نظام تدخله الكلمة ما دام المجتمع يرى فيها كلمة واحدة، هذا المعنى الأساسي هو في الواقع، مفهوم منهجي فحسب، أي أنه مبدأ نظري جوهري يُثبت فائدته أنّى أردنا تحليل كلمة ما تحليلاً علمياً. إننا على أية حال لا نجد المعنى الأساسي بهذا الشكل المجرد في عالم الواقع. فقد سلمنا بوجود شيء كهذا فقط كفرضية للعمل في تحليلنا الدلالي للكلمات، ذلك أن الفرضية تيسّر إجراءنا التحليلي في أغلب الحالات، وتجعل فهمنا معاني الكلمات نظامياً أكثر، ودقيقاً من الناحية العلمية. إنّ الكلمات كلها في الحقيقة ظواهر اجتماعية ـ ثقافية معقدّة، ولا يمكن إيجاد كلمة ولو واحدة في عالم الواقع يكون معناها المحدد مستوفى بشكل تامّ بواسطة ما سميته المعنى «الأساسي». فكل الكلمات، وبلا استثناء، تتلون قليلاً أو كثيراً بطابع مميز خاص يتأتى من البنية الخاصة للوسط الذي توجد فيه.

IV. المعجم والرؤية للعالم

لقد كُرّس القسم السابق لبحث التمييز المنهجي بين نوعين مختلفين من معنى الكلمة، على الرغم من ترابطهما الحميم، وهما ما سميناهما المعنى «الأساسي» والمعنى «العلاقي» على التوالي. وقد قمنا بتحليل بضعة أمثلة من القرآن، ولكن هدفنا الحقيقي لم يكن توضيح هذا التمييز بواسطة أمثلة عيانية، بقدر ما كان أن نبيّن
[17] كيف أن التحليل الدلالي للجانب «العلاقي» من معنى كلمة ما يتطلب تقصّياً مدققاً شديد العناية في الوضع الثقافي العام للعصر وللناس، فضلاً عن مزيد من المعرفة اللغوية المتخصصة بالكلمة. ذلك أن ما سميناه بالمعنى «العلاقي» في النهاية، ليس سوى تجلٍّ عياني أو بلورة لروح الثقافة، وانعكاس أصيل ذي طبيعة نفسية، للنزوع العام من جهة، ومن جهة أخرى للناس الذين يستخدمون الكلمة كجزء من معجمهم.

إنّ هذا في اعتقادي يُظهر أيضاً أن التحليل الدلالي ليس تحليلاً بسيطاً للبنية الشكلية لكلمة ما، أعني دراسةً تُعنى بأصل الكلمات وتاريخها أو «الإيتمولوجيا» (Etymology). فالإيتمولوجيا، حتى عندما نكون محظوظين كفاية لنعرفها، يمكن أن تمدنا فقط بمفتاح كالذي يمدّنا به المعنى الأساسي لكلمة ما. ولا بد من أن نتذكر أن الإيتمولوجيا تظل في غالب الأحيان عملاً تخمينياً محضاً، وكثيراً ما تكون لغزاً لا يُحلّ. إنّ التحليل الدلالي في تصورنا شيء يعتزم الذهاب بعيداً وراء ذلك، ويسعى إلى أن يكون علماً للثقافة، إذا أردنا تصنيفه.

إنّ تحليل العناصر الأساسية والعلاقية لمصطلح مفتاحي ما لا بدّ من أن يستهدي بطريقة كهذه، وعندما ننجح في إنجازه، فإنّ دمج وجهي معنى الكلمة سيتكشف عن وجه استثنائي آخر؛ وجه خطير للثقافة كما مورست أو تمارس من قبل الذين ينتمون إليها. وفي النهاية، إذا ما استطعنا الوصول إلى المرحلة الأخيرة، فإن كل التحليل المنجز سيعيننا في أن نعيد ـ على المستوى التحليلي ـ تنظيم مجمل بنية الثقافة كما عيشت أو كما تعاش في الواقع، بما أن القضية قائمة في تصور الناس. وهذا ما أريد تسميته بـ «الرؤية الدلالية للعالم» الخاصة بثقافة ما.

بقي الآن أن نشرح بتفصيل أكثر ماهية هذه «الرؤية للعالم» وكيفية تشكّلها أساساً، وما هي الأسس التي نستطيع تقديمها للتدليل على أنها تشكل فلسفياً تلك «الأونطولوجيا» الحركية التي تمت الإشارة إليها من قبل.

من هذا المنظور، لنبدأ بإعادة ما قلناه للتو، أعني أن الكلمات في لغة ما تؤلف نظاماً مترابطاً بقوة. إن النمط الرئيسي لهذا النظام يتحدد بعدد معيّن من الكلمات ذات الأهمية الخاصة. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أنه ليس كل الكلمات في معجم

ما ذات قيمة متساوية في تشكيل البنية الأساسية للتصور الأونطولوجي المباطن للمعجم، مهما يمكن أن تبدو مهمة من
[18] وجهات نظر أخرى. فكلمة «حجر» (Stone) على سبيل المثال، قد تكون مهمة جداً في الحياة اليومية للذين يتكلمون الإنجليزية، لكن الكلمة كما يبدو لا تؤدي أي دور حاسم في تمييز رؤية العالم الخاصة باللغة الإنجليزية المعاصرة. وبالطريقة نفسها، فإن كلمة «قرطاس» التي تعني «رَقّاً»، أي ورقاً نفيساً، والواردة في سورة الأنعام[15]، هي بالتأكيد كلمة مثيرة للاهتمام ولافتة للنظر، ليس من الناحية اللغوية فحسب، بل من جهة التاريخ الثقافي للعرب أيضاً، لكنها لا تسهم بشكل أساسي في تمييز الرؤية القرآنية الكلّية للكون، على حين أنّ كلمة «شاعر» أكثر أهمية منها بدرجات عدة، ولا سيما في معناها السلبي، ذلك أنّ القرآن قد لفت انتباه المناوئين بشكل مشدّد إلى أنّ النبي محمد [ﷺ] «ليس شاعراً»[16]، ومع ذلك، فإن أهميتها ضئيلة جداً إذا ما قورنت بكلمة «نبيّ» نفسها. إني أسمي هذه الكلمات التي تؤدي دوراً حاسماً وحقيقياً في تشكيل البنية المفهومية للرؤية القرآنية للعالم بـ «المصطلحات المفتاحية» للقرآن، وتمثل كلمات مثل: «الله»، «إسلام»، «إيمان»، «كافر»، «نبيّ»، «رسول»، بعض الأمثلة البارزة على ذلك. إن فرز المصطلحات المفتاحية عن مجمل المعجم القرآني سيكون جزءاً مهماً جداً ـ وصعباً جداً كذلك ـ من عمل المختصّ في علم الدلالة الذي يريد أن يدرس القرآن من وجهة

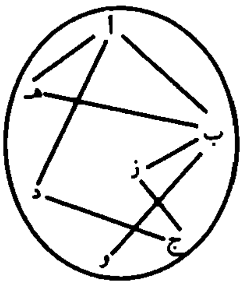
(15) [الآية هي: ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾] القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية 91. حيث يشار إلى أن اليهود يحتفظون بالكتاب المقدس للنبي موسى في قراطيس غيرة عليه.

(16) [قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾] المصدر نفسه، «سورة الطور،» الآية 30.

النظر هذه قبل أي شيء آخر، لأن ذلك سيحدد كل العمل التحليلي اللاحق الذي سيقوم به، وهذا سيمثل بلا ريب الأساس الدقيق للصرح ككل.

ومن المحتّم تقريباً أن يدخل قدر معين من الاعتباطية في اختياره الكلمات المفتاحية، مما قد يؤثر بعمق، على الأقل في بعض الأوجه، في مجمل الصورة. ومن أجل إيراد مثال واحد على ذلك: يذكر القرآن في أكثر من عشرة مواضع «عرش» الله السماوي[17]. ونحن نعلم أن هذا المفهوم يشغل حيّزاً بارزاً في مناقشات علماء الدين المسلمين المتأخرين، وهو أيضاً يؤدي دوراً ذا أهمية استثنائية في التصوف الإسلامي بوصفه رمزاً. ولكن حتى لو كان هذا المفهوم ذا أهمية جوهرية في المرحلة القرآنية بحيث يكون مؤهلاً لأن يعدّ من المصطلحات المفتاحية، فإن ذلك سيكون مسألة قابلة للنقاش بالتأكيد. ولا بد للمختص بعلم الدلالة من أن يجابه بحالات عديدة مماثلة في طريق تحليله، بيد أن ذلك على أية حال لا يمثل مشكلة حقيقية، بسبب أنه لا يمكن أن يكون ثمة خلاف جوهري، على الأقل في ما يخص المجموع الكلي للكلمات المفتاحية. فلا أحد سيرتاب في اختيار كلمات مثل: «إسلام»، «إيمان»، «كفر»، «نبي».. إلى آخره، ناهيك عن كلمة «الله» نفسها.

(17) على سبيل المثال، ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾، و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ المصدر نفسه: «سورة النمل،» الآية 26، و«سورة طه،» الآية 5 على التوالي. إنّ أهمية هذا المفهوم يمكن أن تُرى في خلال التعبير القرآني المفضّل، المستعمل في وصف الله بـ: ﴿ذي العرش﴾، [المقصود قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾، و﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾] المصدر نفسه: «سورة الإسراء،» الآية 42، و«سورة البروج،» الآية 15 على التوالي.



الشكل رقم (1-3)

والآن، فإن المصطلحات المفتاحية تؤلف في ما بينها النمط العام للمعجم الذي تمثله، وهذا يحدث بدخولها في علاقات مختلفة ومعقدة في ما بينها، أي أنها، كما قلت آنفاً، لا توجد مستقلة بعضها عن بعض، بل يترابط كل واحد منها مع الآخر بطريقة معقّدة جداً وباتجاهات متعددة. ولتوضيح ذلك؛ لتكن: أ، ب، ج، د، هـ، و، ز مصطلحات مفتاحية لمعجم ما. إنّ الكلمة أ بمعناها الأساسي الخاص مرتبطة بقوة مع ب، د، هـ على سبيل المثال. والكلمة ب بدورها ممتلكةً معناها الأساسي الخاص، لها علاقة صميمة مع هـ، و، ز، بالإضافة إلى أ. والكلمة ز مع ج و ب... إلى آخره. وعليه، فإن الكلمات مأخوذةً ككل، تقدم نفسها لنا بوصفها نظاماً على أعلى درجات التنظيم مكوناً من عناصر يتواقف بعضها على بعض تبادلياً، وشبكة من الترابطات الدلالية. والنتيجة أن كلمات المعجم كلها ستوزع على امتداد هذه الخطوط الكبرى.



الشكل رقم (1-4)

[20] من هنا، نرى أنّ المعجم، بهذا الفهم، ليس مجرد مجموع إجمالي من الكلمات[18]، أعني أنه ليس مجرد مجموعة تكونت مصادفة من عدد كبير من الكلمات التي اجتمعت معاً بلا نظام أو أساس، وكل كلمة منها تقف بمفردها دون أية علاقة جوهرية مع غيرها (كما في الشكل (1-4 أ) أعلاه)، بل على العكس إن الكلمات توجد مترابطة بعضها مع بعض في علاقات معقدة، ومن ثم تشكل عدداً من المناطق أو القطاعات المتداخلة الواسعة كما في الشكل (1-4 ب). إن هذه القطاعات أو المناطق الناشئة بفعل العلاقات المتنوعة للكلمات في ما بينها يمكن أن نسميها «الحقول الدلالية».

إن كل حقل دلالي يمثل مجالاً مفهومياً مستقلاً نسبياً عن المعجم ومشابهاً له تماماً من حيث الطبيعة. والفرق بين المعجم والحقل الدلالي نسبي، كما هو واضح، بل ليس بينهما فرق جوهري على الإطلاق، ذلك أن الحقل الدلالي، في النهاية، لا يقل عن المعجم من حيث كونه كلاً منظماً، إذ هو مجموع تام من الكلمات التي نُظِّمت في نموذج ذي معنى ويمثل نظاماً من المفاهيم المرتبة والمبنية على أساس المنظومة المفهومية. إنّ المعجم يتضمن عادةً عدداً من القطاعات، أي أن المعجم، بوصفه حقلاً دلالياً أوسع، ينقسم إلى عدة حقول خاصة، إلا أنّ كل واحد من هذه الحقول، كقطاع منظم من المعجم، مؤهل بنفسه تماماً لأن يدعى معجماً إذا كان واسعاً كفاية كي يعامل كوحدة مستقلة. إلا أننا عندما نعدّه جزءاً خاصاً من كل أوسع، فإننا نميزه من الأخير بتسميته «حقلاً دلالياً». والأخير بهذا الفهم نظام ضمن نظام، أي هو نظام ضمني أو فرعي.

(18) إن الفكرة الشائعة عن المعجم بوصفه قاموساً يضم كلمات مرتبة بدقة وفقاً للنظام الألفبائي، غير واردة هنا.

وعليه، من الممكن نظرياً أن نعدّ المعجم القرآني نفسه حقلاً دلالياً داخل كلٍّ أوسع هو معجم اللغة العربية في ذلك العصر. وإذا أهملنا ـ وهذا ما ينبغي أن نفعله عملياً ـ اعتبار الأهمية الثقافية الهائلة للمعجم القرآني في تاريخ العربية، وتبنّينا وجهة نظر شكلية صارمة، فإن المعجم القرآني عندها لن يكون أكثر من نظام فرعي ضمن نظام. وفي كل الأحوال، يبدو أن هذا يعطينا تحذيراً لئلا نتجاهل العلاقة الأساسية التي يرتبط بها مع القطاعات الدالّة الأخرى ضمن المعجم الكلي للغة العربية. ومن حسن حظنا، فإن بعض هذه القطاعات الأخرى معروف لدينا بصورة رئيسية من خلال لغة الشعر الجاهلي والمخضرم(19) الذي وصل إلينا بفضل الجهود المثابرة لعلماء اللغة الكبار في العصر العباسي. إنّ الشعراء
الجاهليين ـ والمخضرمين أيضاً بصور جزئية ـ يشتركون مع القرآن [21]
في قدر جدير بالاعتبار من الكلمات المفتاحية، لكن معجمهم وما ينطوي عليه من رؤية للعالم قد بنيا على امتداد خطوط مختلفة جوهرياً عن تلك الخاصة بالقرآن.

في هذين النظامين المفهوميين الرئيسيين لكل من العصر الجاهلي والقرآن، حتى العناصر المشتركة بينهما تنتمي بشكل عام الى مجالي تفكير مختلفين كلّياً. وهذا يعني ببساطة أنّ الكلمة نفسها تتخذ قيمة دلالية مختلفة تماماً وفقاً لما تنتمي إليه من هذا النظام أو ذاك. وما دام معجم الشعر الجاهلي وفقاً للترتيب الزمني سابقاً لمعجم القرآن، فإن المقارنة بينهما ستكون مثمرة بكل تأكيد. ونحن نتوقع أن تلقي هذه المقارنة ضوءاً كاشفاً على المعنى «الأساسي» الأصلي لبعض المصطلحات المفتاحية التي نجدها في القرآن. إنها فضلاً عن ذلك، ستمكننا من أن نرى بالضبط كيف

---

(19) مصطلح فني لتمييز أولئك الذين عاشوا النصف الأول من حياتهم في الجاهلية والنصف الثاني في الإسلام، باختصار المعاصرين للنبي محمد [ﷺ].

برزت الأفكار الجديدة وكيف تحولت الأفكار القديمة في الجزيرة العربية، في تلك المرحلة الحرجة الممتدة من الجاهلية المتأخرة إلى العصر الإسلامي الأول، كما ستمكننا من أن نلاحظ كيف أثّر التاريخ في تفكير الناس وحياتهم وشكلهما. وهذا هو السبب الرئيس لرجوعي المستمر في ما يأتي إلى الشعر الجاهلي لإيضاح البنية الدلالية للمعجم القرآني[20].

آمل أن تكون المناقشة أعلاه قد بيّنت بشكل وافٍ أن المعجم، بعيداً عن كونه سطحاً أحادياً متجانساً، يتألف من عدد كبير، أو بالأحرى ـ كما ينبغي أن نقول ـ من عدد غير محدد من مستويات العلاقات المترابطة أو من مجالات التعالق المفهومي، وكل منها ممّا ينسجم مع الاهتمام السائد لمجتمع ما في مرحلة بعينها من التاريخ، وبالتالي يلخص مثله العليا وطموحاته وشواغله. إن المعجم باختصار بنية متعددة المستويات، وهذه المستويات تشكّلت لغوياً بواسطة مجموعات من المصطلحات المفتاحية التي سميناها «الحقول الدلالية».

إنّ مهمتنا المقبلة ستكون البحث في الكيفية التي تنبني عليها الحقول الدلالية نفسها بالتفصيل، وكيف يكون بإمكاننا أن نستكشف واحداً منها في غمرة كلٍّ معقّد تماماً من

---

(20) ربما سنذهب خطوة أبعد في هذا الاتجاه، ونحاول أن نتتبع من هذه الزاوية الثقافة الإسلامية في عصور حركتها المتنامية وتطورها الخلاق. إن علم دلالة القرآن عندما يتأسس سيمدّنا بخطوة جيدة وضرورية جداً، نحو دراسة مثمرة لكل الأنظمة الدلالية الأخرى التي ظهرت بعد المرحلة القرآنية كعلم الدين والتشريع والفلسفة والتصوف والنحو والبلاغة، ذاكرين بذلك المجالات الأكثر أهمية فقط. وهذا بالطبع يبتعد كثيراً عن مدى هذه الدراسة، لكني سأحاول أن أقدم على الأقل بعض الأفكار حول هذه المسألة المثيرة في الفصل التالي.

العناصر المتشابكة. ومن هنا، وعودة إلى موضوعنا الرئيسي في هذا الفصل، والذي لم يكن شيئاً آخر غير علم دلالة القرآن، لا بد لنا من الالتزام بالكشف عن الكيفية التي تتحدّد بها هذه المجالات المتنوعة أو الحقول الدلالية، كبيرةً أو صغيرة،
[22] بواسطة جيرانها، وكيف تتعالق في ما بينها، وكيف تنبني من الداخل، وكيف تنتظم وتندمج بالنظام الأوسع المتعدد المستويات، أعني ذلك النظام الخاص بالقرآن كله. هذا، إلى جانب أن نعطي الانتباه اللازم للبنية الخاصة بمعنى كل كلمة مفتاحية مفردة.

عند هذه النقطة، عليّ أن أقدم مصطلحاً تقنياً آخر، هو «الكلمة ـ المركز» كمقابل لمفهوم منهجي جديد سيثبت أنه نافع جداً عند انهماكنا في عزل الحقول الدلالية وتحليلها. سأعني بمصطلح «الكلمة ـ المركز» كلمة مفتاحية مهمة بصورة استثنائية تبين مجالاً مفهومياً معيناً ومستقلاً نسبياً، وتحدده؛ أعني «حقلاً دلالياً» بمصطلحاتنا، ضمن الكل الأكثر سعة للمعجم. إن «الكلمة ـ المركز» إذن، هي «Arché»(*) بالفهم الأرسطي. إنها بتعبير آخر تلك الكلمة التي يبرز بموجبها نظام ضمني له خصوصيته ويتميز من البقية، أي أنها مركز مفهومي

(*) مصطلح فلسفي يوناني يعني المبدأ الجوهري أو الأصلي، وقد نشأ عن التأملات الفلسفية عن الأصل المادي الذي تألف منه الكون كله، إنه بعبارة أخرى ما اصطلح عليه لدى الفلاسفة الطبيعيين السابقين لسقراط بالجوهر المادي الفرد. ولكن عند أرسطو ومن قبله أفلاطون، يعني المصطلح تحديداً، البحث في القوة المولدة التي ينشأ عنها نظام المادة وتقوم عليه المعرفة النظرية منطقياً بكلمة أخرى؛ إن هذا المبدأ عندهما صار عقلياً منطقياً. انظر الكلمة في: F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms; a Historical Lexicon* (New York: New York University Press, 1967).

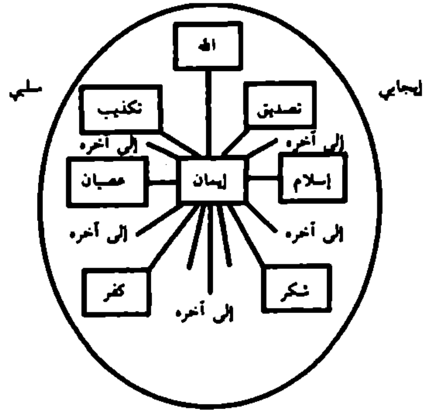
ويبدو أن المؤلف يستعير المصطلح هنا ليحدد مفهوم مصطلح الكلمة ـ المركز من حيث إنها مبدأ أو أصل مفهومي يولد نظاماً من المفاهيم حول نفسه ويحكمه دلالياً ومنطقياً.

لقطاع دلالي مهم من المعجم يشتمل على عدد محدد من الكلمات المفتاحية.

وما دامت الكلمات المفتاحية كلها مصطلحات مهمة، كما تبيّن من خلال تعريفها، فإن من الصعب علينا أن نقرر ما إذا كانت هذه الكلمة، دون غيرها، ينبغي أن تعد «المركز» الحقيقي للنظام مع وجود كل الكلمات التي يمكن ترشيحها لذلك. وهنا أيضاً، يجب أن نسلّم بإمكانية دخول عنصر الاعتباطية في اختيارنا. لكن ينبغي ألا ندع ذلك يجعلنا نتغاضى عن الفائدة المنهجية لمفهوم كهذا، فضلاً عن أن مفهوم «الكلمة ـ المركز» مفهوم مرن بكل ما في الكلمة من معنى، ومن الضروري أن يكون كذلك، وهذه الحقيقة ستجعل الموقف أقل إرباكاً لنا عند الاختيار. إلى ذلك، فإن كلمة معينة إذا اختيرت لتكون «كلمة ـ مركز» في حقل دلالي معيّن، فإن هذا لن يمنع الكلمة نفسها من أن تكون كلمة مفتاحية اعتيادية في حقل أو حقول أخرى. وهذا يعكس بأمانة الماهية الحقيقية للمعجم، إذ يظل كما قلت آنفاً، في كل الأحوال، بنيةً ذات مستويات معقدة، وذلك ما سأبيّنه الآن على نحو تمهيدي بواحد أو اثنين من الأمثلة البسيطة.

إنّ كلمة «إيمان» ـ مع كل الكلمات المشتقة مباشرة من الجذر نفسه مثل «آمن» و«مؤمن» ـ تؤدي في القرآن دوراً مهماً للغاية. ولا أحد سيخالفنا في اعتبارنا إياها «كلمة ـ مركز» تحكم المجال الخاص بها. وفور أن ننظر إليها بوصفها كذلك، نبدأ برؤية عدد معيّن من الكلمات المهمة، أعني الكلمات المفتاحية، تتعنقد حولها كنواة مفهومية، أو نقطة مركزية، فيتشكل منها مجال مفهومي ضمن معجم القرآن ككل (الشكل رقم (1-5)). ولهذه الكلمات المفتاحية المتعنقدة حول «الإيمان» طبيعتان، إيجابية وسلبية.

[23]



الشكل رقم (1-5)

فعلى الجانب الإيجابي لدينا ضمن الكلمات الأخرى كلمة «شكر» (..الفعل «شكر»[21]، و«إسلام» (حرفياً: تسليم المرء نفسه لله)، و«تصديق» (اعتبار الكلمات الموحاة صادقة)، و «الله» (بوصفه موضوعاً للإيمان)، إلى آخره، على حين أن الجانب السلبي من هذه الشبكة المفهومية يتضمّن كلمات مثل «كفر» و«تكذيب» (اعتبار الكلمات الموحاة كاذبة، الفعل: كذَّب، كذِب)، و«عصيان» (عدم الطاعة)، و«نفاق» (إظهار الإيمان الزائف)، إلى آخره. وهكذا، فإن مجموعة من الكلمات المهمة، أي الكلمات المفتاحية، تتمركز حول كلمة تمثل المجموعة ككل، وتوحّدها فتشكل بهذه الطريقة حقلاً من المفاهيم مستقلاً نسبياً. وإذا قامت الكلمة المتمركزة في الوسط بتعيين الحقل إجمالاً، وأعطت المفهوم الرئيسي من دون ما يميزه من غيره، فإن الكلمات المتمركزة حولها ستشير كلٌّ بطريقتها إلى هذا الوجه

(21) في ما يخص العلاقة الحميمة بين هذه الكلمة و«إيمان»، انظر ص 48-49 من هذا الكتاب، حيث نوقشت كلمة «كفر» أيضاً بصورة تفصيلية. وبالنسبة إلى كلمة «نفاق» انظر: Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran; a Study in Semantics*, pp. 168 ff.

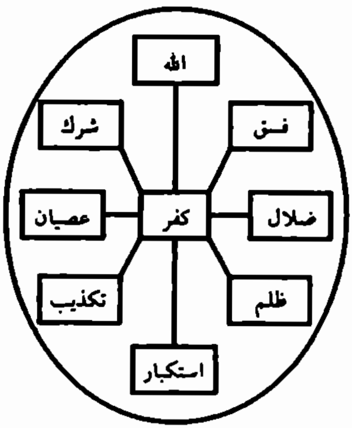
المعين أو ذاك للمفهوم الرئيسي. إنها تتصرف بوصفها مبدأ الاختلاف على حين أن الكلمة ـ المركز تعمل بوصفها مبدأ التوحيد. إنّ الحقل كله سيؤلف بذاته معجماً صغيراً ضمن المعجم الأوسع الخاص بالقرآن، وهذا الأخير سيتألف من عدد من الأنظمة الضمنية ذات البنية المتشابهة، والتي توجد معاً.

إنّ هذا على أية حال لم يعطِ بعدُ الصورة الحقيقية للطبيعة المعقدة للنظام ككل. ذلك أن تعقّد الموضوع يتأتى من حقيقة أنّ كل كلمة تظهر في النظام الضمني، سواء أكانت كلمة ـ مركز أو كلمة مفتاحية، لا تظل محصورة ضمن حدود حقلها الخاص، بل من الطبيعي أن يكون لها علاقات مركبة مع الكثير من الكلمات [24] الأخرى التي يمكن أن تنتمي إلى حقول أخرى. إنّ الكلمة ـ المركز لحقل معيّن قد تظهر في حقل آخر كواحدة من المصطلحات المفتاحية، والعكس صحيح، أي أنّ كلمة ما تنتمي إلى مجال معين بصفة مصطلح مفتاحي، قد تظهر في مجال آخر بوصفها كلمته ـ المركز. كما أنّ بعض الكلمات يمكن أن توجد مشتركة بين حقلين أو أكثر، وكلها توجد بصفتها كلمات مفتاحية بسيطة.

من هنا، ولإعطاء المثال الأعلى شأناً، فإن كلمة «الله» تظهر في الحقل الدلالي للإيمان الذي أشرت إليه قبل قليل، بوصفها كلمة مفتاحية إلى جانب الكلمات الأخرى التي تتمركز حول الكلمة ـ المركز «إيمان»، لأنها بهذا الارتباط الخاص، أيّ بالمتعلق النحوي لـ «آمن»: (آمن ـ بـــ ـ الله) صارت واحداً من التعبيرات السائدة في القرآن. الجانب المعاكس، أعني الجانب المفهومي لهذا، هو أنّ «الله» لم يؤخذ بعين الاعتبار إلى أقصى حد، بوصفه موضوع الإيمان. وثمة عدة وجهات نظر، على أية حال، ينبغي وفقاً لها أن يُنظر إلى هذه الكلمة «الله»، وبصورة لا يمكن إنكارها، ككلمة ـ مركز مهمة تجمع حول نفسها عدداً كبيراً

من الكلمات المفتاحية، بما فيها «إيمان» نفسها. وفي الواقع، فإن كلمة «الله» هي الكلمة - المركز الأعلى منزلةً في المعجم القرآني، والتي تهيمن على المجال كله. وما ذاك إلا الوجه الدلالي لما نعنيه عموماً بقولنا إنّ عالم القرآن عالم «مركزية إلهية» بصورة جوهرية. وسوف تكون لنا فرصة للعودة إلى هذه النقطة لاحقاً.

أما بخصوص ما تبقى من الكلمات التي تظهر في الحقل نفسه، فمما لا شك فيه أنّ كلمة «إسلام» مؤهلة لأن تعد «كلمة ـ مركز» في الحقل الدلالي الخاص بها. وبالطريقة نفسها، فإن كلمة «كفر» ستعدّ كذلك على الجانب السلبي. أما الكلمات الباقية، أعني كلمات مثل: «شكر» و«تصديق» و«تكذيب»، فلا يمكن أن تعطى موقعاً مركزياً كهذا في أي نظام مفهومي في القرآن.



الشكل رقم (1-6)

[25] إنّ الحقل الدلالي لكلمة «كفر» يمكن أن يكون واضحاً من خلال الرسم التوضيحي (الشكل رقم (1-6))، وقد بُسّط هذا الرسم قصداً بإقصاء كل العناصر السلبية، أعني الكلمات التي

تؤلف الجانب الإيجابي في الرسم التوضيحي الذي يبيّن الحقل الدلالي لكلمة «إيمان» (الشكل رقم (1-5)). إنّ كل الكلمات المفتاحية التي تحيط بالكلمة ـ المركز في هذا الرسم، إمّا أنها تعبر عن أوجه خاصة وجزئية من مفهوم «الكفر» نفسه، أو أنها تمثل مفاهيم قريبة ترتبط بقوة بـ «الكفر» في السياق القرآني[22].

وكما ألمحنا أعلاه، فإن تعقّد النظام ككل يزداد على نحو كبير بحقيقة أنّ الكلمة المفتاحية نفسها تنتمي، بوصفها كذلك، إلى عدة حقول مختلفة، مشكّلة علاقات دلالية متنوعة في مجالات مختلفة. خذ على سبيل المثال كلمة «ضلال» في الحقل الدلالي لـ «كفر». إنّ هذه الكلمة تعني بدقة: «الذهاب في الطريق الخطأ»، أو «التيه عن الطريق الصحيح»، والفعل منها هو «ضلَّ». إنها جزء من التصور الديني الأكثر وضوحاً في القرآن؛ إنّ الله يبيّن للبشر «الطريق الصحيح» للخلاص، ولكن بعضاً منهم فقط يسيرون في هذا الطريق، والأغلبية يضلّون عنه. وفي إطار الحقل الدلالي الذي نناقشه الآن، فإن الـ «كفر» بالله هو بالضبط النتيجة الضرورية للإنسان الذي اختار ـ أو دُفع ليختار، كما يمكن أن يكون الموقف[23] ـ الطريق الخطأ بدلاً من الطريق الصحيح الأوحد. بتعبير آخر، إن «الكفر» و«التيه عن الطريق الصحيح» يشيران بالضبط إلى الشيء نفسه من زاويتين مختلفتين. وبهذه الصفة، كان لكلمة «ضلال» موقعها الخاص في الحقل الدلالي للـ «كفر». لكن المسألة المثيرة هي أن هذا ليس الموقع الوحيد المخصص لكلمة «ضلال» في النظام الكلي للمعجم القرآني، كما سنرى الآن.

---

(22) لتحليل مفصل لهذه الكلمات كلها، انظر: المصدر نفسه، ص 113 وما بعدها.

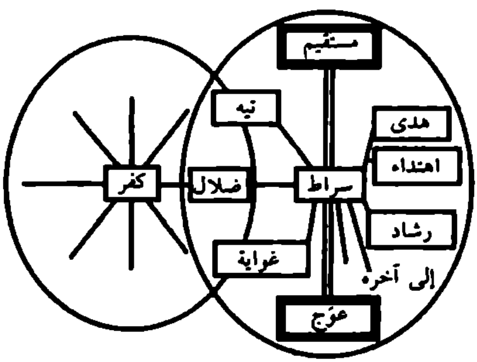
(23) النص القرآني يوحي بكل من هاتين الرؤيتين البديلتين في ما يتعلق بهذه المشكلة. وهذه الحقيقة سببت في ما بعد المعضلة الشهيرة في الدين الإسلامي، حول القدر الإلهي وحرية الإرادة، انظر: الفصل السادس، الفقرة الثانية من هذا الكتاب.

إنّ مفهوم الطريق «سراط» أو «سبيل» يؤدي الدور الأكثر أهمية في تشكيل التصور الديني المميّز للقرآن، حتى إن القارئ الذي يقرأ القرآن بصورة عابرة، سيلاحظ أنه مشبع بهذه الفكرة من بدايته إلى النهاية. ومن الواضح جداً أن كلمة «سراط» أو مرادفتها «سبيل» هي الكلمة - المركز التي تحكم حقلاً دلالياً كاملاً مؤلفاً من عائلة كبيرة من الكلمات، يمثل كل منها بطريقته الخاصة، ومن وجهة نظره، وجهاً جوهرياً من الفكر القرآني. ويمكن بسهولة تصنيف الكلمات المفتاحية لهذا الحقل إلى ثلاث مجموعات رئيسية:

1- الكلمات التي تمثل المفاهيم المرتبطة بطبيعة كلمة
[26] «طريق» نفسها. والقرآن ينظر إليه من زاوية كونه «مستقيماً»، أو «سويّاً»... إلى آخره، أو أنه غير ذلك: «عِوَج»، «مُعوَجّ ...» إلى آخره.

2- المفاهيم التي ترتبط باختيار الإنسان الطريق الصحيح أو انقياده إليه: «هدى»، «اهتداء»، «رشاد»... إلى آخره.

3- مفاهيم التيه عن الطريق الصحيح: «ضلال»، «غواية»، «تيه» ... إلى آخره.



الشكل رقم (1-7) الشكل رقم (1-6)

إنّ الرسم التوضيحي (الشكل رقم (1-7)) يوضح في شكل مبسط جداً الهيكل البنيوي الذي يحتوي مفاهيم متعددة مترابطة مع المفهوم المركزي «سراط» وقد وضعت معاً، ويظهر في مخطط عياني كيفية ترابطها معاً في مجموعات أصغر تترابط بدورها معاً بطريقة إيجابية أو سلبية. وفي النهاية، تندمج في الحقل الدلالي لـ «الطريق». لدينا هنا أمر جدير بالملاحظة لأهميته. فإذا قارنا الشكل رقم (1-7) بالشكل رقم (1-6) الخاص بالحقل الدلالي للـ «كفر» - سنلاحظ فوراً أن كلمة «ضلال» مشتركة بين النظامين. بتعبير آخر، إنّ الكلمة نفسها تنتمي بوظيفة الكلمة المفتاحية نفسها بالضبط إلى نظامين مفهوميين مختلفين، أي أن كلمة «ضلال» بوصفها كلمة مفتاحية تؤدي الوظيفة الأساسية نفسها في كلّ من الشكلين رقمي (1-6) و(1-7).

لكن الدور العياني الذي تؤديه يتغير كثيراً وفقاً لاعتبارها طرفاً في نظام أو آخر. إنّ كلمة «ضلال» بوصفها كلمة مفتاحية في حقل «الكفر» تبدو في ضوء مختلف تماماً عندما تؤدي وظيفتها في حقل «السراط» لأن ارتباطاتها مختلفة في كلّ من الحالتين. إلى ذلك، ومن وجهة نظر أخرى، فإن كلمة «ضلال» تقوم أيضاً بتأسيس صلة وصل بين النظامين. ومن هنا، نرى حقلين دلاليين رئيسيين في القرآن يرتبطان معاً بشكل دقيق للغاية، لكنه جوهري، من دون أن يفقدا استقلاليتهما النسبية. إنني هنا طبعاً أتعمد تبسيط [27] الموضوع إلى أقصى درجة، لعلمي بأن كثيراً من حالات التبسيط المنهجي التام توضح البنية الأساسية للأشياء على نحو أفضل. والواقع أن كلمة «ضلال» ليست نقطة الاتصال الوحيدة بين الشكلين رقمي (1-6) و(1-7)، فثمة نقاط أخرى عديدة كهذه، يمكن اكتشافها، لكن الأمر الجوهري بشأن مسألتنا الحالية هو أن نفهم أن كلمة مفتاحية ما قد تظهر في عدة حقول دلالية في الوقت

نفسه، ككلمة مفتاحية، وتؤدي دوراً مختلفاً في كلٍّ واحد منها، كما تؤدي وظيفتها كصلة وصل بين هذه الحقول الدلالية.

إنّ هذه الحقيقة ـ بالإضافة إلى الحقيقة التي أشرنا إليها آنفاً، وهي أنّ الكلمة ـ المركز لحقل دلالي ما يمكن أن تظهر ـ وهي غالباً ما تفعل ذلك، ككلمة مفتاحية اعتيادية في واحدٍ أو أكثر من الحقول الدلالية ـ ستزودنا ببصيرة نافذة للسير داخل تعقيدات ما يدعى بـ «المعجم». إنّ المعجم بوصفه المجموع الكلي لجميع الحقول الدلالية، سيُرى عندها شبكة ضخمة معقدة من العلاقات المركبة التي تنشأ بين الكلمات وفق كلٍّ منظّم من المفاهيم المترابطة مع بعضها بما لا يعدّ من العلاقات الداخلية الجامعة. إنّ كلاً منظماً كهذا من المفاهيم المرمّزة بواسطة معجم المجتمع، أو هذا النظام المفهومي الكلي، سأسميه «الرؤية للعالم» (Weltanschauung)(*)، أو «الرؤية الدلالية للعالم» (Semantic Weltanschauung) تمييزاً لها من الأنواع الأخرى من الرؤية للعالم التي يمكن الحصول عليها بواسطة مناهج أخرى، مثل الرؤية الفلسفية للعالم.

لقد أصبح واضحاً أنني في ما سبق استعملت دائماً المصطلحين «نظام مفهومي» و«معجم» دون تفريق بينهما. إنّ هذا ناجم عن حقيقة أنّ الاثنين في نظري ليسا سوى وجهين مختلفين لشيء واحد، أعني أنّ «اللغوي» ببساطة هو الجانب الآخر لـ «المفهومي». إن «المفهوم» أيّاً ما كان تعريفه[24]، هو في ذاته

(*) [المصطلح بالألمانية في الأصل. ومعروف أن هذا المصطلح شاع في كتابات الفلاسفة والمفكرين الألمان في خمسينات وستينات القرن الماضي].

(24) في هذا الكتاب كما في كتابي السابق الذي أشرت إليه في سياق هذا الفصل، أفهم كلمة «مفهوم» (Concept) بالمعنى العلمي الذي استعمله به مؤلفو العمل الرائع دراسة التفكير وهم: جيروم برونر (Jerome S. Bruner)، جاكلين غودنو (Jacqueline J. Goodnow)، وجورج أوستن (George A. Austin)، وهذا الكتاب ـ

ليس سوى شيء محيّر صعب الفهم إلى درجة كبيرة، صعب الاستيعاب، وذي حدود غائمة دائماً. إلا أنه لا يبدأ بالظهور كموجود مستقل ذي حدود ثابتة مستقرة قليلاً أو كثيراً، إلا عندما يتخذ هيئة لغوية، أي كلمة. إنّ كل المفاهيم المعروفة والمميزة في مجتمع ما وفي مرحلة معينة من التاريخ عادة ما تميل عاجلاً أم آجلاً، إلى أن تكون ثابتة ومستقرة لغوياً، ويصبح لها شكل ماديّ ملموس ودائم تقريباً. وعند ذلك فقط تصبح مؤهّلة لأن تعتبر موجودات اجتماعية بالمعنى الحقيقي للكلمة، معروفة على نطاق واسع لدى كل من ينتمي الى المجتمع. أنا لا أنكر أبداً من الناحية النظرية إمكانية وجود المفاهيم «ما قبل ـ اللغوية»
(Pre-linguistic Concepts)، ولكنها إن وجدت، فإنّها تقع خارج [28]
حدود اهتمامنا العلمي. وفي كل الأحوال، فإنني حيثما استعملت مصطلح «مفهوم» في هذا الكتاب، فأنا أفهمه كشيء يمتلك كلمة محددة بالذات تقف وراءه. والشيء نفسه يصحّ على المجموع الكلي للمفاهيم المنظمة، ذلك الذي ما زلنا نتكلم عليه؛ إن أية شبكة معقدة من الترابطات هي «معجم» في وجهها اللغوي، وهي «رؤية للعالم» في وجهها المفهومي. وسنهتم بهذا الفهم وبه فقط في ما يلي بخصوص قضية الرؤية الدلالية القرآنية للعالم.

بقي أن نقول كلمة حول النموذج الجوهري الذي سنتتبعه على امتداد هذا البحث، وهي أنه ما دام لكل «نظام» يستحق هذه التسمية، مبدأ للنمذجة يقوم عليه، فمن الطبيعي أن نفترض أنّ نظام المفاهيم القرآنية ككل، بما يتضمنه من مستويات العلاقة الترابطية ـ وليس كل حقل دلالي مفرد فقط - يقوم على نموذج

ـ يتضمن بحثاً لا يقل أهمية على شكل ملحق بعنوان «اللغة والمقولات» كتبه روجر براون (Roger Brown) انظر: Roger Brown, «Language and Categories,» in: Jerome S. Bruner, Jacqueline J. Goodnow and George A. Austin, *A Study of Thinking*, with an Appendix on Language by Roger W. Brown, Wiley Publication in Psychology (New York: [Wiley], 1956).

خاص بالفكر القرآني، أعني ذلك النموذج الذي يحقق بشكل جوهري، الاختلاف اللاحق عن كل تلك الأنظمة غير القرآنية من المفاهيم، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية[25].

وباستعمال كلمات واحد من الروّاد البارزين في هذا النوع من الدراسات، وهو إدوارد سابير (Edward Sapir)، فإنّ لكل نظام «شيئاً ما يمثل التصميم الأساسي له، أو التفصيلة العيانية». وإنّ عزل هذا التصميم الأساسي أو الصفة البنيوية المميّزة ـ كما سمّاها سابير نفسه ـ التي تحكم طبيعة النظام القرآني ككل، وآليته الفاعلة، يجب أن يشكّل الهدف الأساسي للمختص بعلم الدلالة، إذ يتصدّى لدراسة هذا الكتاب المقدس [القرآن] طالما أنه يفهم أن المجال المعرفي لعلم الدلالة هو كونه علماً للثقافة. من هنا، فإننا عندما سننجح في تحقيق هذا فحسب، نستطيع أن نأمل في أن ننجح في الكشف عن رؤية القرآن للعالم، والتي لن تكون من وجهة النظر الفلسفية سوى «الأونطولوجيا القرآنية» بذاتها، تلك التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل.

إنّ كل هذا بالطبع، سيكون هدفاً مثالياً محضاً، وعلينا أن نسلّم بأن من الصعب تحقيقه، أو حتى إنه لا يمكن تحقيقه عملياً. وإنّ هذه الدراسة ككل ليست أكثر من خطوة أولى متواضعة جداً باتجاه هذا الهدف النهائي.

---

(25) هذا ما سنراه في الفصل التالي، حيث سيكون الاهتمام منصبّاً على العلاقة التاريخية بين رؤية القرآن الدينية للعالم، وتلك الرؤية الخاصة بالدين الإسلامي.

الفصل الثاني

المصطلحات المفتاحية القرآنية في التاريخ

I. علم الدلالة الآني وعلم الدلالة التعاقبي(*)

إنّ أغلب القضايا التي عولجت في هذا الفصل، لا تدخل لو أردنا الدقة ضمن مجال هذا الكتاب الذي ـ كما اتضّح لنا تماماً من الفصل السابق ـ يريد أن يكون بكلّيته دراسة لرؤية القرآن للعالم من خلال معجمه، وطبيعي أن يحدّد ذلك المدى الذي سيكون مسموحاً لبحثنا الذهابُ إليه.

وفي ما يتعلق بـ «تاريخ» المصطلحات المفتاحية القرآنية، فإن القسم الجاهلي، أي السابق للقرآن، وحده هو الضروري بالنسبة الى هدفنا الخاص، وفي حدود إلقائه ضوءاً كاشفاً على تشكيل المعاني الأساسية للكلمات. أما التطوّر التاريخي للمعاني

(*) [مصطلحا «آني» (Synchronic) و«تعاقبي» (Diachronic) مستمدان من علم اللغة الحديث عند فردينان دي سوسير. وقد وُضع للأول عدة مقابِلات عربية مثل: لحظي، سكوني، تزامني... إلخ)، وهو يعني الدراسة الوصفية للغة في مرحلة أو لحظة بعينها في تطورها، في حين يعني الثاني الدراسة الوصفية للغة وتطورها عبر التاريخ، ولهذا وضعت له عدة مقابِلات عربية منها: تاريخي، زماني، تتابعي،حركي، تزّمني... إلخ). وسيقوم المؤلف بتوضيح ذلك الآن في إطار علاقته بعلم الدلالة].

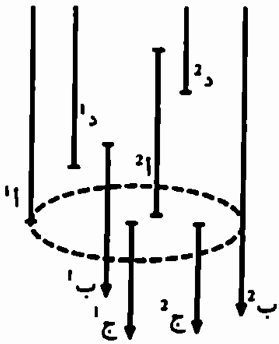
في العصور ما بعد القرآنية، فلن يكون موضع اهتمامنا المباشر بأية حال.

وإذا كنا على الرغم من هذه الحقيقة الواضحة نصرّ على الاهتمام ببعض القضايا المهمة التي يثيرها علم الدلالة التاريخي، بصدد التغيّرات التي خضعت لها بعض الكلمات المفتاحية القرآنية عبر التاريخ، فسيكون ذلك أساساً للأسباب الثلاثة التالية:

الأول بما أنّ بحث مسألةٍ ما عموماً من زاويتين أو أكثر، مختلفتين لكن مترابطتين بقوة، يؤدي في الغالب إلى رؤية أعمق وأشمل للموضوع، فبإمكاننا أن نتوقع في حالتنا الخاصة كذلك أن تناول قضية «المعجم» من جديد بوصفه عملية تطور تاريخية سيساعدنا في توضيح بعض الوجوه المهمة للقضايا النظرية التي لم تُناقش تماماً في الفصل السابق، استكمالاً للمناقشة أعلاه.

[33] الثاني إن تتبّع التطور الدلالي لبعض الكلمات المفتاحية القرآنية في الأنظمة غير القرآنية التي ظهرت في الإسلام مع مرور الزمن قد يمكّننا من إلقاء ضوء من زاوية جديدة على خصوصية المعاني التي تملكها تلك الكلمات في القرآن نفسه.

الثالث والأخير أن البحث الدقيق في مسألة أهلية علم الدلالة التاريخي وأهميته، سيكشف من خلال التغاير كلاً من ميزات المناهج والمبادئ الخاصة بعلم الدلالة السكوني ومواطن قصورها. ومن ثمّ سيمكننا من الجمع بين علمي الدلالة بأكثر الطرق خصوبة في تحليل بنية المعجم القرآني.



الشكل رقم (2-1)

والآن، لندخل في صلب الموضوع مباشرة. إن بالإمكان النظر إلى «المعجم» من وجهتي نظرتين مختلفتين، وتدعى هاتان الزاويتان في علم اللغة الحديث «التعاقبية» (Diachronic) و«الآنية» (Synchronic) على التوالي. إن التعاقبية، كما يوحي أصلها الاشتقاقي، هي نظرة إلى اللغة تؤكد على عنصر الزمن كمسألة مبدئية في كل شيء لغوي. وعليه، فإن المعجم من وجهة النظر التعاقبية هو مجموع ضخم من الكلمات كل واحدة منها تنمو وتتغير باستقلالية عن غيرها، وبطريقتها الخاصة بها. إن بعض هذه الكلمات قد يتوقف عن التغير، أعني إذ يتوقف المجتمع عن استعمالها في مرحلة معينة (أ)، وبعضها الآخر قد يبقى مستعملاً لزمن أطول (ب). ومن ناحية ثانية، فإن بعض الكلمات الجديدة ستبدأ بالظهور على المسرح للمرة الأولى في نقطة محددة بعينها من الزمن، وتبدأ تاريخها من تلك النقطة (ج).

ولو قمنا بقطع تدفّق التاريخ في مرحلة معينة أفقياً، فإن القطاع المستعرض الناتج الذي يمكن تجسيده كسطح مستوٍ، يشكّله عدد من الكلمات التي استمرت في البقاء عبر مسار الزمن حتى تلك النقطة. وكما نرى على هذا السطح، فإن (أ، ب، ج)

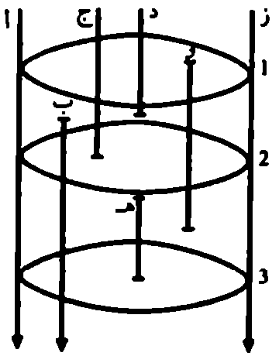
[34] تبدو جميعها معاً، دون أي اعتبار لكونها ذات تاريخ طويل وراءها مثل (أ1 وب2) أو تاريخ قصير مثل (أ2، ب1) أو حتى بلا تاريخ مثل (ج). أما تلك الكلمات التي توقفت عن كونها ذات فاعلية قبل هذه النقطة: د، فطبيعي ألا تشارك في تشكيل هذا السطح، ومن دون اعتبار لكونها قد ماتت منذ مدة قصيرة مثل (د1) أو منذ مدة طويلة مثل (د2). إنّ سطحاً كهذا، هو بدقة ما عنيناه في الصفحات السابقة بـ «المعجم»، أي ذلك النظام المتكوّن من كلمات ومفاهيم منتظمة. ولأن هذه الكلمات كائنة على سطح كهذا، ولأنها كذلك فحسب، فإنها تبدو لنا في هيئة شبكة معقّدة من المفاهيم.

إننا ندعو وجهة النظر التي تقطع عرضياً المسارات التاريخية للكلمات، وتمكّننا بذلك من الحصول على نظام سكوني لها، بـ «الآنية» (Synchronic).

وقد نحسن صنعاً إذا ما لاحظنا أن المعجم بهذا المعنى الخاص، أي السطح «السكوني» للكلمات، شيء مصطنع إذا شئنا الدقة. إنه حالة سكونية أُنتجت اصطناعاً، بتوقفنا مع محطة واحدة من مسار التاريخ لكلمات لغة ما كلها، عند نقطة ما من الزمن. والقطاع المستعرض الناتج يعطينا انطباعاً بالثبات والتوقف، لكنه في الواقع يبدو كذلك فقط. بتعبير آخر، إنه سكوني عندما ننظر إليه من وجهة نظر عيانية، ولكن هذا السطح يموج بالحياة والحركة مجهرياً. وتبرز هذه النقطة بوضوح تام عندما تكون لغة في مرحلة ثورية ـ مثلما حدث للّغة التركية الحديثة على سبيل المثال ـ إذ تستمر المكوّنات القديمة بالتراجع، فيما تواصل المكوّنات الجديدة دخولها. وقد يجد بعض هذه العناصر الجديدة موقعاً جيداً في النظام، لكن الكثير منها سرعان ما يختفي ليتم استبداله بغيره. إن المعجم ككل يغيّر أوجهه حتى في فترات قصيرة جداً، وعندما تمرّ لغة ما في مرحلة كهذه من التحوّل

والانتقال، فمن الصعب تماماً أن نحصل على سطح سكوني ثابت نسبياً[1].

وأياً ما كان عليه الأمر، فإننا في الحالات الاعتيادية نستطيع الحصول على العدد الذي نرغب فيه من السطوح، وذلك ببساطة عن طريق إحداث قطاعات أفقية مصطنعة كهذا، تقطع المسار التاريخي للكلمات عند بضع نقاط (كالقطاعات 1، 2، 3، في الشكل رقم (2-2) على سبيل المثال). وإذا قارنا هذه السطوح مع بعضها سواء بكلّيتها أو بعض هذه القطاعات منها خاصةً، فإننا [35]
نمارس علم الدلالة التاريخي.



الشكل رقم (2-2)

إنّ علم الدلالة التاريخي لا يقوم كما فُهم من قبل على تتبع تاريخ الكلمات المفردة في أنفسها، من أجل رصد كيفيّة تغييرها لمعناها في مجرى التاريخ. إن ذلك هو المنهج النموذجي لدراسة اللغة في القرن التاسع عشر. على حين أن علم الدلالة التاريخي الحقيقي كما نفهمه الآن، يبدأ فحسب عندما ندرس تاريخ الكلمات في إطار الأنظمة السكونية التي تنتمي إليها كلّها، أي

(1) هذا هو السبب الرئيسي في الصعوبة الكبيرة لتأليف معجم جيد للغة التركية المعاصرة.

عندما، بتعبير آخر، نقارن «سطحين» أو أكثر مع بعضهما مما يمثل اللغة نفسها ـ لنقل العربية ـ في مرحلتين مختلفتين من تاريخها، تفصل بينهما فسحة من الزمن.

إن الفسحة الزمنية قد تكون طويلة أو قصيرة وفقاً للهدف من تحليلنا. فعلى سبيل المثال، إن لغة القرآن نفسها يمكن النظر إليها كسيرورة تاريخية استغرقت أكثر من عشرين عاماً بمرحلتين مختلفتين هما المكية والمدنية. وبإزاء هذه الحالة، فبإمكاننا، وعلى نحو منطقي تماماً، أن نصنع مقطعين عرضيين يقطعان التطوّر التاريخي لهذه اللغة عند النقاط الحاسمة، ثم نقارن بين القطاعين المستعرضين إذا كان هدفنا الدراسة الدلالية لتطوّر الفكر الإسلامي ضمن حدود القرآن. والواقع أنه منذ نشر ثيودور نولدكه رأيه الذي بدأ عهداً جديداً عن هذا الموضوع، قد تمّ إنجاز الكثير من الاكتشافات المهمة في ما يتعلق بالمعجم القرآني، بيّنت بوضوح أن لغة الوحي خضعت لتحوّل عميق من الناحية الدلالية بعد هجرة الرسول [ﷺ] إلى المدينة[2]، أو، إذا تبنّينا منظوراً أوسع مدى، من المنطقي أيضاً أن نتعامل مع معجم القرآن بكلّيته كنظام سكوني ونقارنه بالأنظمة الأخرى التي ظهرت لاحقاً في الإسلام، وذلك ما سنقوم به فعلاً في هذا الفصل.

---

(2) ثمة ناحية مهمة قد تجعلنا نعدّ بحقّ عملي البروفسور مونتغمري واط محمد في مكة (*Muhammad at Mecca*) ومحمد في المدينة (*Muhammad at Medina*)، انظر دراسة شاملة لهذه الظاهرة: William Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953), and *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

والمثال الأكثر إثارة للانتباه الذي ينبغي الإشارة إليه هنا هو تلك الكلمة الإشكالية جداً «التزكّي» التي ناقشها من وجهة النظر الفيلولوجية في كتابه: محمد في مكة، (النبل D)، حيث بيّن كيف أنّ هذه الكلمة التي تمثّل المفهوم الديني المهم «تطهير الذات»، قد انسحبت بالتدريج وتلاشت مع تقدم الزمن أمام كلمة أكثر أهمية هي «الإسلام» التي تعني «استسلام الذات».

والآن، وكقاعدة عامة، فإنّه في حالة ثقافة فتية نامية بنشاط كتلك الخاصة بالإسلام في حداثة عهده، فإن التطور التاريخي يُظهر نزوعاً واضحاً جداً نحو التعقّد والتوالد. وفي حالتنا الخاصة، فإن انتصار الإسلام قد أسس سلطة القرآن التي لا يمكن زعزعتها بوصفه كتاباً مقدساً. والأثر اللغوي المباشر لذلك، أن صار المعجم العربيّ كله خاضعاً لسلطة المعجم القرآني، وأصبحت اللغة العربية بكلّيتها متأثرة بهذه الحقيقة على نحو عميق.

وفي محاولة لإيضاح هذا في أبسط طريقة ممكنة وأبْيَنِها، سأقوم بإفراد ثلاثة سطوح دلالية مختلفة من التاريخ المبكّر [36] للمعجم العربي: (1) السطح الجاهلي (السابق للقرآن). (2) السطح القرآني. (3) السطح اللاحق للقرآن (العباسي خاصّة).

في المرحلة البارزة الأولى، أعني المرحلة الجاهلية، لدينا عموماً ثلاثة أنظمة للكلمات، ذات ثلاث رؤى للعالم متضمّنة فيها، وهي: (1) المعجم البدوي الخالص ممثلاً للرؤية البدوية النموذجية للعالم، وهو الأكثر قدماً، (2) معجم المجتمع التجاري الذي يرتبط بالسابق ارتباطاً طبيعياً حميماً ويقوم عليه. وهو على الرغم من ذلك يجسّد روحية ورؤية للعالم مختلفتين تماماً، نتجتا عن النموّ الحديث العهد للاقتصاد التجاري في مكة، مما تغلغل لهذا بعمق في كلمات تجار هذه المدينة خاصة[3]. (3) المعجم اليهودي - المسيحي؛ نظام المصطلحات الدينية المستعملة لدى اليهود[4] والنصارى الذين يحيون في الجزيرة العربية، بما فيه

---

(3) بشأن أهمية هذا المعجم الخاص في صياغة اللغة القرآنية ينظر مثلاً: Charles C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran: A Dissertation Presented for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Strasburg* (Leyden: E. J. Brill, 1892).

(4) يجب أن نتذكر أن «المدينة» في ذلك الوقت كانت واحدة من أكبر المراكز اليهودية.

النظام الحنيفي الأكثر إشكالية[5]. وهذه هي المكونات الرئيسية الثلاثة للمعجم الجاهلي.

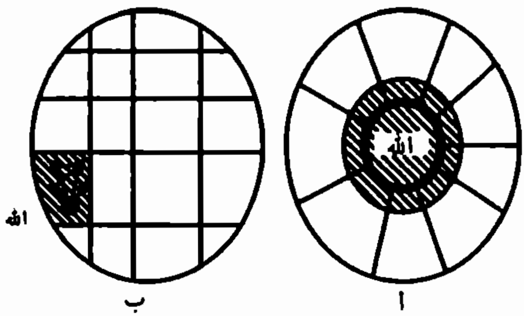
إنّ المعجم القرآني من الناحية اللغوية مزيج من هذه الأنظمة المختلفة. وهذا لا يعني بأي حال أنّ الكلمات المأخوذة من هذه المصادر الثلاثة المختلفة توجد جنباً إلى جنب كعناصر متغايرة الخواص. إنّ المعجم القرآني ـ كما أكدنا ذلك مراراً في الصفحات السابقة ـ حقل دلالي واسع، وهو ما دام كلّيةً منظمةً كتلك فهو نظامٌ مكتفٍ بنفسه من الكلمات قد دمجت فيه كلها ـ مهما كان أصلها ـ في تأويل نظامي جديد كلّياً. خذ على سبيل المثال، مرة أخرى، كلمة «الله» البالغة الأهمية. إنّ اسم «الله» كما رأينا وكما سنرى لاحقاً بتفصيل أكثر، لم يكن مجهولاً لدى العرب الجاهليين، بل لقد كان معروفاً على نحو واسع، ليس في حدود الجماعات الموحّدة من اليهود والنصارى فحسب، بل لدى البدو الأقحاح أيضاً بشكل عام.

وعلى أية حال، فإنّ حقيقة أنّ الكلمة كانت مستعملة في الجاهلية لا ينبغي أن تعمي أبصارنا عن حقيقة أخرى أكثر بروزاً، وهي أنّ كلمة «الله» القديمة نفسها اكتسبت في القرآن معنى علاقياً خصوصياً جداً، بسبب موقعها في الكل المنظم.

وإذا قارنّا بين المعجم القرآني والمعجم الجاهلي ككل، [37] سنلاحظ على الفور أنّ كلمة «الله» لدى الأول هي الكلمة ـ المركز العليا التي لا تهيمن على حقل دلالي واحد في المعجم فحسب، بل على المعجم كلّه الذي يشتمل على الحقول الدلالية كافة، أعني كل النظم المفهومية الأصغر التي تقع ضمنه، على حين أن النظام الجاهلي للكلمات، ليس لديه كلمة ـ مركز عليا

(5) في ما يتعلق بالحنفاء ولغتهم، انظر: الفصل الرابع، الفقرة الخامسة من هذا الكتاب.

كهذه[6]. وهذا هو أحد الفروق الجوهرية جدّاً بين النظامين. وعلى الرغم من أن المفاهيم القرآنية وما قبل القرآنية، كما سنرى، فيها الكثير المشترك من ناحية بنية المعنى ـ ليس مما يتعلق بالمعنى «الأساسي» فحسب، بل بجزء أكبر من المعنى «العلاقي» أيضاً ـ فإن هذا الفرق الجوهري وحده كافٍ لجعل النظامين مختلفين تماماً في الطبيعة والبنية بعضهما عن بعض، في ما يتعلق بمفهوم «الله».



الشكل رقم (2-3)

في النظام القرآني، لا يوجد ولو حقل دلالي واحد غير مرتبط مباشرة، ولا محكوم بمفهوم «الله» المركزي (الشكل رقم (2-3 أ))[7]. وهذا الوضع ـ كما بينت في الفصل السابق ـ هو ما يعنيه غير المختصّين بعلم الدلالة عندما يقولون إن عالم القرآن «ذو مركزية إلهية». وفي النظام الجاهلي ليس «الله» أكثر من عضو في

(6) نستثني بالطبع أفكار قطاع الموحّدين النصارى واليهود الضيق جدّاً، لكن المؤكد أن اليهود والنصارى لم يكونوا على الإطلاق ممثلين للجزيرة العربية قبل الإسلام، فهم بعد كل شيء ظاهرة محلية محدودة على الأقل من الناحية اللغوية.

(7) في الرسم التوضيحي رقم (2-3 أ)، تمثل المنطقة المركزية التي تحيط بكلمة «الله» حقلاً دلالياً يتألف من كلمات تمثل مفاهيم استعملت في وصف القرآن لما يفعله الله، وما هو عليه. وهذا ما سيتطور لاحقاً في الدين الإسلامي تحت اسم «صفات الله».

حقل دلالي خاص (الشكل رقم (2-3 ب)). إن هناك نوعاً من التماسك المفهومي في الرؤية القرآنية للعالم، وإحساساً بنظام حقيقي يقوم على مفهوم «الله» ويتركز حوله، وهو ما لم يكن موجوداً في النظام الجاهلي. من أجل هذا، كل الحقول الدلالية، وتبعاً لذلك كل المصطلحات المفتاحية، في هذا النظام الجديد، تقع تحت سلطة هذه الكلمة ـ المركز العليا. وفي الحقيقة لا يمكن لشيء أن يفلت منها، ليس فقط، تلك المفاهيم التي ترتبط مباشرة بالدين والإيمان، بل كل الأفكار الأخلاقية، حتى المفاهيم التي تمثل الأوجه الدنيوية، مثل الزواج والطلاق والإرث والمسائل التجارية، كالعقود والديون والربا والمكاييل والمقاييس ... إلخ، كلها قد تم إدخالها في علاقة مباشرة مع مفهوم «الله». [38]

إلى ذلك، فإنّ مفهوم «الله» في النظام الجاهلي يوجد مع مفهوم «الآلهة» جنباً إلى جنب، ومن دون تعارض بينهما على الإطلاق. نستثني طبعاً حقل «الله» الضيق والمحدود جداً، الذي يخص اليهود والنصارى قبل الإسلام حصراً، والذي لم يكن يحسب له حساب حتى هذه اللحظة(8). إننا لا نجد في النظام الجاهلي تغايراً حادّاً ملحوظاً بين الله و«الآلهة» الأخرى، حتى وإن كان الأول قد جُعل على قمة التراتبية لكل الموجودات فوق الطبيعية. هذا إلى جانب أن هذا الحقل الدلالي الخاص بالموجودات فوق الطبيعية نفسه، يحتل موقعاً خارجياً تماماً في النظام المفهومي الجاهلي ككل، مقارنة بالحقول الأخرى الأهم، مما له صلة مباشرة أكثر بالحياة القَبَليّة للعرب، كالإحساس

(8) لبحث مفصل في العلاقة بين مفهوم «الله» الجاهلي الصرف، والمفهوم اليهودي ـ المسيحي، وفي التأثير الذي مارسه الثاني على الأول، قبل دخول مفهوم «الله» في النظام الإسلامي، انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب الذي كرسته كلياً لهذه القضية.

بالشرف مثلاً، والفضائل الفردية والاجتماعية التي لا شأن لها بالله والدين.

ويجب ألا يكون ثمة أي سوء فهم، ففي النظام القرآني أيضاً نجد مفهوم «الآلهة»، لكن لا ينبغي أن نخلط النظام الوجودي (الأونطولوجي) للأشياء بالنظام الدلالي. بكلمات أخرى، إن حقيقة كون العالم القرآني توحيدياً بشكل جوهري لا ينبغي أن تقودنا للتفكير خطأ ـ لا دلالياً ولا وجودياً ـ أنّ «الله» يوجد وحده بلا أنداد، بل على العكس، ثمة مفاهيم «للآلهة» و«الأوثان» في النظام القرآني، إلا أنها توجد فيه بوصفها شيئاً يجب إنكار وجوده قطعياً، إذ إنها جميعاً ذات علاقة سلبية مع مفهوم «الله». وتعبيراً بمصطلحات دلالية أدق؛ إن هذه الآلهة توجد في القرآن لأجل ربطها بمفهوم «الباطل»، على حين أن مفهوم «الله» يرتبط مع مفهوم «الحقّ».

والذي يتضمنه العرض أعلاه فوق ذلك هو الآتي: عندما نقول أن اسم «الله» قد أُدخل إلى النظام القرآني من النظام الجاهلي، فيجب ألا يؤخذ هذا ليعني كل العناصر الدلالية المرتبطة بالاسم، بل تم قبول تلك التي تعدّ «جيدة» فقط من وجهة النظر الإسلامية، فيما تمّ إهمال كل العناصر «السيئة» ببساطة. والواقع أن كل العناصر الجيدة منها والسيئة دخلت في النظام القرآني، وقد قبل بعضٌ منها فقط في هذا الحقل الجديد، ورفض البعض. وقد صورت هذه العملية من الرفض والقبول بحيوية في القرآن نفسه. وبخلاف ذلك، فإن كلمات مثل «شريك» و«نِدّ» لم تُمنح أي مكان فيه أبداً.

ولمّا كان القرآن من الناحية اللغوية نصّاً باللغة العربية الأصيلة، فإنّه سيكون من السهل إدراك أنّ لكل الكلمات التي (39)
استُعملت في هذا الكتاب المقدس خلفية قبلَ قرآنية أو قبل

إسلامية، وأن الكثير منها جاء من اللغة العربية قبل الإسلام كقاعدة. بكلمات أخرى، إن العديد من هذه الكلمات كانت في أيام الجاهلية كلمات عادية أدنى بكثير من أن تعدّ من رتبة الكلمات المفتاحية. هكذا مثلاً كانت كلمة «تقوى» التي سنحلّلها بالتفصيل في السياق اللاحق[9]. فكما هو شائع، تحتل هذه الكلمة في القرآن أهمية كبرى بوصفها واحدة من أكثر الكلمات المفتاحية القرآنية نموذجيةً، وواحدة من أحجار الزاوية التي يقوم عليها صرح الطاعة الإسلامي. ولكنها قبل ذلك، كانت في الجاهلية كلمة عادية تماماً تعني ببساطة نوعاً اعتيادياً جداً من وضع السلوك الحيواني للدفاع عن النفس مع ما يصاحبه من شعور بالخوف.

لكن ثمة أيضاً عدد لا بأس به من الكلمات التي دخلت في القرآن بصفة مصطلحات ـ مفتاحية حاملة معها تاريخاً جاهلياً مهماً يدعمها. للتعبير عن هذا بطريقة أخرى، إن بعض الكلمات المفتاحية القرآنية كانت تؤدي دوراً بارزاً في الجاهلية ككلمات مفتاحية أصلاً. وكل ما حدث أن بنيتها الدلالية تغيّرت بعمق عند انتقالها من نظام إلى آخر. وكمثال توضيحي على الفكرة الرئيسية لهذا الفصل، فإن هذه الحالة الأخيرة تمثل مشكلة أكثر إثارة، بالنظر إلى تعقيدها البالغ. والواقع أنه قد تم تقديم بعض الأمثلة على هذه الظاهرة في الفصل السابق، غير أنّها هناك دُرِسَت في إطار علاقتها بمشكلات ذات طبيعة مختلفة نوعاً ما. وهنا سأورد مثالاً مثيراً للاهتمام تماماً، بوصفه «بشيراً» إذا جاز القول، بما سيأتي لاحقاً بوفرة.

الكلمة التي لديّ هي «كريم». فقد كانت هذه الكلمة كلمة مفتاحية مهمة جداً في «الجاهلية». وتعني أصالة النسب ـ رجلاً نبيل المولد يعود إلى سلف شهير بنسب خالص. ولما كان الكرم

(9) انظر الفصل التاسع، الفقرة الثانية من هذا الكتاب.

المتطرف وغير المحدود في تصوّر العرب القدماء للفضيلة الإنسانية، إظهاراً واضحاً ومجسّداً لنبالة المرء، فإن كلمة «كريم» اكتسبت أيضاً معنى الرجل الذي يتحلّى بالجود المفرط إلى درجة أنْ يعد بمفهومنا نحن «مبذراً».

وقد خضع مضمون معنى هذه الكلمة لتغيّر كبير عندما ربطت في السياق القرآني بعلاقة قوية مع مفهوم «التقوى» الذي أشرنا إليه آنفاً. ولقد بيّن القرآن بوضوح لا مزيد عليه «أن الأكثر كرماً من بين كل الناس هو من يتخذ موقف «التقوى» تجاه الله»: [40]

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[15].

إن ربطاً كهذا بين الكلمتين لم يكن ليحلم به أحد قبل الإسلام أبداً. إنّ هذه الكلمة العربية القديمة «كريم» التي تلخّص وجهاً مهماً من رؤية العرب للحياة قد أدخلت ـ على نحو قسري تقريباً، إذا جاز لنا القول ـ في مجال جديد تماماً هو مجال الورع التوحيدي للإسلام. ولن يكون من المبالغة أن نقول إن هذا كان ثورة بالتأكيد، ثورة في تاريخ المثل الأخلاقية للعرب، ذلك أن أحداً في الجزيرة العربية القديمة لم يفكر إطلاقاً في إعطاء تعريف اصطلاحي لـ «الكرم» في إطار «التقوى» ـ الخوف من الله. ومن الآن فصاعداً، فإن من يستحق أن يدعى «كريماً» بالمعنى الحقيقي للكلمة، ليس الشريف المولد الذي ينتمي إلى عائلة وقبيلة نبيلتين، ولا الذي يواصل تبذير ممتلكاته بتهور ومن دون تفكير أو تروٍّ كي يتبيّن للحظة أنه وعائلته كلها قد سيق بتصرفه على هذا النحو إلى البؤس التام وصار فقيراً في الصباح التالي فجأة. وتحرّياً للدقة، فإنّ هذه الميزة الأخيرة كانت دوماً تعدّ أبرز علامة على نبل الرجل، ولم يتعب الشعراء القدامى من امتداحها وتمجيدها لأنها

(15) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية 13.

كانت مع فضيلة الشجاعة والبسالة في ساحة المعركة، الوسائل الوحيدة لصون الشرف المستمدّ من الأسلاف [الحسب](11):

نُدافعُ عن أحسابِنا بلحومِها وألبانِها، إنَّ الكريمَ يُدافعُ

..يقول أحد شعراء الحماسة.. إن هذه الصفة التي كما قلت هي واحدة من الفضائل الرئيسية في نظر العرب الجاهليين، ليست فضيلة حقيقية من وجهة نظر القرآن الجديدة على الإطلاق، ولا هي كرم حقيقي أيضاً، لأن المصدر الأساسي الذي تنبع منه هو
[41] المجد الفارغ والكبرياء. إنها الرغبة في التظاهر بالكرم، ورجل كهذا في لغة القرآن «ينفق ثروته لمجرد متعة التظاهر المباهي، وليس من إيمانه بالله واليوم الآخر»:

﴿كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاء النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾(12).

وفي موضع آخر يعلن بوضوح أن هؤلاء الذين يبذرون أموالهم بدافع كهذا، ما هم إلا «إخوان للشيطان»:

﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا. إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾(13).

هنا نرى كلمة «الكريم» ـ التي كانت من قبل تجسّد المثال

---

(11) أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، 4 ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951-1953)، القطعة 746، البيت 2، اسم الشاعر مجهول. [الشاعر هو المخضّع القيسي وأول القطعة هو:

إذا هي لم تمنع برَسْلٍ لحومها من السيف لاقت حَدّه وهو قاطعُ

المصدر المذكور، ج 4، ص 1693، وحبيب ابن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، مختصر من شرح العلامة التبريزي؛ علق عليه وراجعه محمد عبد المنعم خفاجي، 2 ج (القاهرة: [محمد علي صبيح]، 1955)، ج 2، ص 322].

(12) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 264.

(13) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآيتان 26-27.

الأخلاقي الجاهلي الأعلى في الإنفاق المتهوّر كإظهار مباشر للنُّبل ـ وهي في عملية تحويل نفسها إلى شيء جديد مختلف كلّياً، بتأثير الوضع الدلالي الجديد. لقد خضعت فكرة الكرم نفسها إلى تغير عميق: ففي الوقت نفسه، صارت كلمة «كريم» في تعالقها بهذا الوضع الدلالي، تستعمل للمؤمن الورع الذي ـ بدلاً من أن ينفق ثروته بصورة عمياء وبلا تفكير، من أجل المباهاة حصراً ـ لا يتردد في إنفاقها من أجل هدف محدد ونبيل حقّاً بالمفهوم الجديد، أعني في الصدقات: (في سبيل الله)[14] ويكون حريصاً دوماً على بلوغ السعادة الوسطى بين الإسراف المحض والبخل المحض[15]، وهذا ما يتأتى مع الدافع الديني العميق الخاص بـ «التقوى».

وبالتالي، فإنّ الكلمة نفسها تحدّدُ مظهرها بمعناها الأساسي نفسه في هذين النظامين المتعاقبين، لكنها منحت قيمة مختلفة تماماً، ومعنى إضافياً مختلفاً تماماً، وفقاً لاستعمالها كمصطلح مفتاحي في هذا النظام أو ذاك، بسبب الترابطات الخاصة التي تشكلها حول نفسها في قطاعها الخاص من النظام. ويحدث الشيء نفسه بالضبط بين المعجم القرآني والأنظمة اللاحقة، وإن كان

(14) انظر على سبيل المثال: [قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، و﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾] القرآن الكريم: «سورة الحديد،» الآية 10، و«سورة البقرة،» الآيتان 261-262 على التوالي.

(15) انظر: [قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا. إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾، و﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾] المصدر نفسه: «سورة الإسراء،» الآيتان 29-30، و«سورة الفرقان،» الآية 67 على التوالي.

[42] ذلك على نحو أكثر دقة، وهو لهذا، أقل وضوحاً، وهذا ما سنراه الآن.

II. القرآن والأنظمة ما بعد القرآنية

عندما نصل إلى المرحلة الثالثة من التطوّر كما ميّزناها آنفاً، أعني العصر الكلاسيكي للثقافة الإسلامية(*)، سنلتقي بتكاثر أنظمة مفهومية مستقلة نسبياً. بكلمات أخرى، إن الإسلام أنتج أنظمة تفكير عديدة مختلفة في المراحل اللاحقة له؛ وعلم الدين والفقه والنظرية السياسية والفلسفة والتصوّف هي بعض أهمها. وقد طوّر كلٌ من هذه المنتجات الثقافية للإسلام نظامه المفهومي الخاص، أعني معجمه الخاص الذي يتألف في ذاته من عدد من الأنظمة ـ الفرعية، كما رأينا في حالة المعجم القرآني بالضبط. ومن هنا، فنحن مؤهلون تماماً للتحدث عن معجم الدين الإسلامي ومعجم الشريعة الإسلامية ومعجم التصوّف الإسلامي... إلى آخره، وبالمعنى الاصطلاحي نفسه بالضبط كما عرفناه آنفاً، وإن المجموع الكلّي لهذه المعجمات المتنوّعة يشكّل معجم اللغة العربية في العصر الكلاسيكي.

ونظراً الى أهمية المعجم القرآني الهائلة حقاً، بوصفه لغة الوحي الإلهي عيناً، فقد كان طبيعياً تماماً أن تتأثر كل الأنظمة اللاحقة للقرآن بهذا المعجم على نحو عميق، إذ كانت كلّها في وجهها اللغوي تعتمد بدرجات متنوعة على معجم القرآن وتتأسس عليه. وما كان بإمكانها النمو والازدهار ـ إذا جاز القول ـ إلا في التربة التي أعدّتها لغة الوحي. ومن الناحية الدلالية، فإن بالإمكان وصف هذه الأنظمة على نحو وافٍ بالقول إن الكثير من الكلمات المفتاحية في هذه الأنظمة، إنْ لم يكن كلّها، استُمِدَّت من المعجم القرآني. وحتى في حالة الكلمات التي ليس بالإمكان

(*) [يقصد المؤلف عصر الازدهار الحضاري في العصر العباسي].

تعقبها إلى المصدر القرآني، فقد تمّ بذل جهد واع لربطها بطريقة أو بأخرى بهذا التعبير القرآني أو ذاك. إن سلطة القرآن كانت عظيمة جدّاً إلى درجة أنّ كل نظام كان عليه أن يستعين بالمعجم القرآني لتوفير مكوناته المادّية، إنْ لم يكن ذلك بصورة مباشرة، فعلى الأقل بصورة غير مباشرة.

فضلاً عن ذلك وبكلام عام، فإن اللغة العربية ـ أو أية لغة بهذا الشأن ـ أيّةً ما كانت درجة غناها، ليست غنية بما يكفي لتمدّ كلاً من هذه الأنظمة المختلفة بمجموع مختلف وجديد تماماً من الكلمات. ولهذا، فإن أغلب العناصر المستخدمة في بناء [43] الأنظمة يجب أن تكون معروفة لها ضرورةً، إلا أن كلاً منها يقوم على نحو مؤكد بتوسيع العناصر نفسها كل بطريقته الخاصة، وبذلك يبني شبكة مستقلة من الكلمات والمفاهيم.

وليس من الضروري لعملنا هذا، ولا من الممكن أبداً، أن نبحث بالتفصيل البنية الدلالية لهذه الأنظمة اللاحقة للقرآن، فكل منها يتطلب معالجة منفصلة، لكن لا بدّ لي هنا من أن أكتفي بالإشارة إلى ثلاثة منها فقط: الديني والفلسفي والصوفي، وإعطاء بضعة أمثلة نموذجية لكل حالة لأجل إيضاح موضوع هذا الفصل الرئيسي المثير للجدل.

كان علم الدين الإسلامي (الكلام) ـ من بين كل الأنظمة المفهومية التي ازدهرت في المرحلة الكلاسيكية للإسلام ـ أكثرها إخلاصاً وولاءً للمعجم القرآني. وقد بدأ التفكير الديني بالازدهار لدى المسلمين بفعل تأثير إغريقي جزئي. لكنه ـ وعلى نحو رئيسي واسع ـ كان نموّاً طبيعياً فرضته الظروف التاريخية المتغيرة التي وجدت الحضارة الإسلامية نفسها فيها. لذا، فليكن علم الدين الإسلامي أول موضوعات بحثنا.

إن أوّل ما يُلاحَظ على علم الدين الإسلامي هو أن «مادته»

قرآنية بتمامها تقريباً. وفي هذه الحالة الخاصة، يمكننا أن نأخذ كلمة «مادة» بمعناها الأوسع من المعنى اللغوي الدقيق، وذلك مسوَّغ لنا، لأن كل المسائل الدينية تقريباً مدينة بأصلها للقرآن نفسه. ويمكن لهذا، تعقّبها بطريقة أو بأخرى إلى الفكر القرآني وتعبيراته اللفظية. إن الدين الإسلامي باختصار، يقوم بشكل جوهري على تعاليم القرآن. فقد كان بعد كل شيء نتيجة جهد الفكر والعقل الإنساني لإدراك هذه التعاليم بالذات، وعلى نحو نظامي نظري أكثر. وطبيعي إذن أن تكون مصطلحاته المفتاحية مستمدة على نحو واسع من المعجم القرآني. إن كل مفاهيم الدين الإسلامي الرئيسية تقريباً كانت مأخوذة من النص القرآني. وفي حالات كثيرة، لم تكن المصطلحات العلمية الدينية الإسلامية أكثر من توسيع مدرسي نظري للكلمات والعبارات القرآنية. ولا ريب في أن مبدأ المنظومة المفهومية نفسه كان مختلفاً تماماً في كل من الحالتين، ولذلك لم يكن ثمة معجم ديني كنظام مستقل من المفاهيم. ومع ذلك، وعلى الصعيد الكلّي، يمكن القول إن معجم الدين الإسلامي ظلّ النظام الأكثر إخلاصاً للقرآن من كل الأنظمة الأخرى.

من هنا، سيكون علم الدين الإسلامي قادراً على أن يمدنا بفرص مؤاتية جداً لمناقشة واحدة من قضايانا النظرية الرئيسية بمصطلحات عيانية. وإذا كان معجم الدين الإسلامي من جهة
[44] استمراراً وتطوّراً للمعجم القرآني، بمعنى محدد، وكان مديناً بما هو كذلك بالكثير من مادته للثاني، ويشكّل مع هذا، ومن جهة أخرى، نظاماً مفهومياً مستقلاً عن طريق تنظيم مادته ككل وفقاً لمبدأ البَنْيَنَة الخاص به، فإنّ الفرق بين الاثنين يجب أن يُلتمس أساساً في الجانب «العلاقي» من المصطلحات المفتاحية. والفرق على أية حال دقيق جداً، ومن الصعب إدراكه في حالات كثيرة، ولا سيما عندما يتم استخدام الكلمات نفسها في السياقات نفسها

بالضبط تقريباً، والتضاد بين «كافر» و«مسلم»، يقدم مثالاً ممتازاً، كما سنرى في الفقرات القليلة الآتية.

أود أن أبدأ بتناول حالة أكثر سهولة. إن كلمة «الله» تنزع أيضاً إلى تغيير بنيتها المفهومية عندما تغادر القرآن وتدخل في نظام الدين. إن المكانة التي احتلتها هذه الكلمة في الدين الإسلامي بقيت على حالها التي كانت في المعجم القرآني طبعاً. فقد بقيت الكلمة ـ المركز العليا التي تهيمن على النظام، وظلت المفاهيم المفتاحية كلها خاضعة للسلطة المطلقة لهذا المفهوم الأعلى. لهذا لم يتغير شيء كما يبدو ظاهرياً، ومع ذلك نلاحظ أن تحوّلاً داخلياً عميقاً قد تمّ تحت السطح مباشرة.

إن بنية مفهوم «الله» في هذا النظام الجديد قد تحوّلت أولاً وأخيراً، بفعل دخوله في علاقة مفهومية مباشرة مع ما سمي بـ«الأسماء الحسنى التسعة والتسعون». ولا شك في أننا لو بحثنا عن هذه الأسماء التسعة والتسعين في القرآن لوجدنا إشارات إليها في كل مكان، فالقرآن مليء بالكلمات والعبارات التي تصف الله من زوايا متنوعة : الله هو كذا وكذا؛ مثلاً، وأنه «واحد» و«غفور» و«رحيم»، إلى آخره، وأنه يفعل كذا وكذا. على سبيل المثال إنه «يتكلم» و«يخلق».. إلى آخره. ولكن هذه ومثيلاتها في القرآن توجد كأوصاف مجرّدة ينبغي أن تؤخذ كما هي ببساطة ومن دون تكلّف. لكن مبدأ الفهم البسيط وغير المتكلّف لم يعد على حاله في الدين الإسلامي. فبالنسبة الى علماء الدين، كل هذه المفاهيم من هذا النوع تعني الكثير جداً من التصريحات حول الطبيعة الذاتية لله. إنها بتعبير آخر كلها صفات إلهية، أي خواص متأصلة في الذات الإلهية.

إن هذا يعني ببساطة أن مفهوم الله صار الآن يفهم في إطار «الذات» و«الصفات»، وهذا يعني من ناحية ثانية أن علماء الدين

المسلمين قد تمثّلوا الآن الطريقة الإغريقية النموذجية في التفكير،
[45] والتي تنزع إلى تفسير عالم الكينونة والوجود كلّه في إطار الجواهر والأعراض. وكجزء من العملية المتدرجة الكبرى لتعريب التراث الهلّيني التي ميزت العصر العباسي، فإن هذا يمكن أن يعدّ إنجازاً جديراً بالأقلمة، لكن من وجهة النظر القرآنية المحضة والدقيقة، فإن هذا لا يعني شيئاً سوى خطوة كبيرة بعيدة عن الشكل الأصلي للتفكير(16). إننا نقرأ في القرآن مثلاً أنّ الله «يُكلّم» الإنسان. غير أن الكلام هنا لا يعدّ صفة لله بأي شكل من الأشكال، بل لا توجد ولو إشارة صغيرة توحي بتأويل كهذا، بينما يمثل «الكلام» في الدين الإسلامي إحدى الصفات الإلهية الجوهرية جداً. إن هذا ليس المنهج القرآني بكلّ تأكيد، ذلك أن مفهوم «الله» نفسه، عندما يفهم بهذه الطريقة كـ «ذات» متعالية تقابل «صفاتها»، لم يعد مفهوماً قرآنياً في شكله الأصلي.

وليس علم الدين المدرسي وحده الذي سبّب تحوّلاً داخلياً جذرياً كهذا في البنية المفهومية لكلمة «الله». فالأنظمة الأخرى فعلت الشيء نفسه، كلٌّ بحسب أسلوبه الغالب في التفكير. وستتضح هذه المسألة أكثر بالتدريج عن طريق مقارنة معجم الدين بمعجم التصوّف والفلسفة.

هناك أسس لاعتبار التصوّف الإسلامي أيضاً استمراراً وتطوّراً لتعاليم القرآن الدينية الأساسية. ومن وجهة دلالية، فإن هذا يعني أن المتصوّفة قاموا باستخدام الكثير من الكلمات القرآنية كمصطلحات مفتاحية لهم. وعلى أية حال، فإن مصطلحات الصوفيين، مقارنة باستخدام علماء الدين للكلمات نفسها، حرة

---

(16) أوضح الدكتور داود رهبر هذه المسألة على نحو مثير للإعجاب في: Daud Rahbar, *God of Justice: a Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an* (Leiden: E. J. Brill, 1960), Introductory Chapter.

تماماً في أغلب الحالات، وحتى اعتباطية. فهم يميلون إلى أن يلحقوا بالكلمات التي يجدونها مثيرة للاهتمام في القرآن، تلك المعاني - أعني المعاني «العلاقية» - المنزوعة من سياقها الفعلي، وكان المبدأ الذي يقودهم دوماً هو التأويل الرمزي. وطبيعي تماماً أن تنقلب المعاني الرمزية التي يقرأونها في باطن الكلمات، لتصبح في كثير من الحالات ذات طبيعة مختلفة جوهرياً وبعيدة جداً عن تلك المعاني التي ألحقها علماء الدين بالكلمات نفسها.

وقد أثّر النظام الصوفي أيضاً في مفهوم «الله» المركزي إلى درجة كبيرة، إذ إن هناك عدة نقاط اختلاف بارزة تبدو لنا جديرة بالملاحظة في هذا الصدد. ولكن يكفي أن نبحث هنا بإيجاز واحدة منها هي الأكثر بروزاً وحسماً. ففي كل الأنظمة غير الصوفية، فضلاً عن القرآن نفسه، لا يمكن أن يكون الله من الناحية المعرفية (الإبستيمولوجية) إلا موضوعاً لـ «العلم». بتعبير آخر، إن الله لا يمكن أن يكون معروفاً للإنسان إلا بصورة غير
مباشرة. فليس مسموحاً له أن يداني الله بشكل قريب جداً. إنك لا [46]
تستطيع أن ترى الله من دون أي «حجاب»، على الأقل في هذا العالم[17]. ولا يمكن أن يكون ثمة ألفة حميمة، أعني تواصلاً شخصياً مباشراً. إن الله يكشف عن ذاته بالتأكيد، غير أنه يفعل ذلك عبر «آياته» فقط، والإنسان بدوره مسموح له أن يعرف الله من خلال هذه الآيات فقط، أعني الأشياء والظواهر الطبيعية التي تُفهم كعلامات كثيرة دالة على خيرية الله وجلاله وقدرته[18]. وحتى

---

(17) من الناحية الدينية، هذه هي مشكلة «الرؤية السارة» الشهيرة التي ناقشها علماء الدين كثيراً في الإسلام.

(18) من هنا تأتي الأهمية الكبرى التي أسندت إلى مفهوم الآيات في القرآن: وقد تمت الإشارة إلى هذه النقطة آنفاً بشكل عابر، لكنا سنقوم بمعالجة هذه القضية بصورة أكثر تنظيماً في الفصل السادس من هذا الكتاب.

موسى الذي سمح له، كما في القرآن، أن يقترب أكثر من الحضرة الإلهية، لم يستطع أن يرى الله وجهاً لوجه.

إن هذه المعرفة الممنوحة «من وراء حجاب» هي العلم، باستخدام التعبير القرآني. إنها نوع غير مباشر من المعرفة التي يمكن بلوغها فقط من خلال بعض الأشياء الأخرى التي أعطيت مباشرة للإنسان(19).

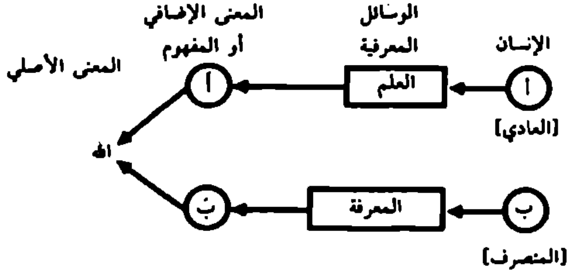
غير أن المتصوفة في الإسلام، كما في غيره، يدّعون أنهم يحوزون معرفة بالله مختلفة عن هذا جوهرياً هي: المعرفة أو الغنوص، وهي نوع من الاتصال الشخصي المباشر العميق جداً، والذي يبلغ أوجَهُ، على نحو أو آخر، في الاتحاد الذاتي بين العارف والمعروف، كما أن العاشق والمعشوق يصبحان متّحدين كشخص واحد في تجربة الحب تماماً.

إنّ هذا، كما هو واضح، يغيّر كل شيء، وليس مفهوم الطبيعة الإنسانية أو النفس الإنسانية هو الذي تحوّل تماماً فحسب، بل إن مفهوم الله ذاته قد تغيّر حتماً، في بنيته الدلالية حتى صار موضوعاً لـ «المعرفة». على حين أنه في الأنظمة غير الصوفية كان موضوعاً لـ «العلم» فقط. ويمكن أن نصف هذا الوضع، دلالياً، بالقول إنّ المعنى «العلاقي» لكلمة الله يختلف وفقاً لتناوله كموضوع لـ «المعرفة» الصوفية، أو كموضوع لـ «العلم» الإنساني العادي.

وبالطبع، طالما أنك مسلم، فلا شك في أن الله الذي تؤمن به سيظل من الناحية الموضوعية إله القرآن نفسه، سواء أكنت

(19) يمكن للفرق أن يتبين بقولنا إننا «نعرف عن الله» لكننا «لا نعرفه». وبمصطلحات برتراند رسل فإن «العلم» «معرفة عن طريق الاستدلال»، وهو يتضاد مع «المعرفة عن طريق العيان» ويتميز منها.

صوفياً أم عالم دين، لكن أوجه هذه الإله التي تُظهر نفسها في تصورك له، مختلفة في كل حالة تماماً.



الشكل رقم (2-4)

في الرسم التوضيحي المعطى هنا [الشكل رقم (2-4)] يصوغ الإنسان (أ)، المسلم العادي لنفسه مفهوماً لله من خلال «العلم»، بينما يفعل (ب) الصوفي الشيء نفسه من خلال [47] «المعرفة». والمفهومان الناتجان (أ) و(بَ) بوصفهما مفهومين، يختلفان جوهرياً أحدهما عن الآخر، على الرغم من أن معناهما الأصلي، أعني الإله الموضوعي ذاته الذي يكمن خلف هذين المفهومين، هو نفسه بالضبط: وإذا كان الاختلاف جوهري وأساسي إلى هذه الدرجة، فإنّ المذهب الإسلامي التقليدي غالباً ما استنتج أن المفهوم (أ) والمفهوم (بَ) لا يمكن أن يشيرا إلى الإله نفسه.

وقد أدّى هذا بشكل طبيعي، إلى توجيه اتهام خطير جدّاً إلى المتصوفة، ذلك أنّه إذا كان المعنى الأصلي ذاته ـ وليس المفهوم ـ الخاص بإله الصوفية مختلفاً في الواقع، فإن هؤلاء المتصوفة ببساطة لن يفعلوا شيئاً سوى عبادة إله آخر مختلف عن إله الوحي. وقد كان على العديد من المتصوفة أن يواجهوا خطراً مطّرداً باتهام السنّيين المتشدّدين لهم بالهرطقة، على الرغم من كل ما أوردوه من أسانيد من القرآن دفاعاً عن منهجهم. وبهذا المعنى، فإن

ليست قرآنية بقدر ما هي قريبة من المفهوم الأرسطي عن «المحرِّك» الكوني زائداً المفهوم الأفلاطوني عن «الواحد». وقد بذل الفلاسفة أقصى ما بوسعهم ليبيّنوا أنّهم يحاولون فقط الكشف عن المعاني الفلسفية العميقة الخفية التي تكمن وراء التعبيرات القرآنية. إنّهم يستعملون الكلمات والتعابير القرآنية في وصفهم الله، ويستشهدون بالقرآن، ويعالجون المشكلات الناجمة عن طريقه، لكن ذلك بالطبع لم يكن يرضي المؤمنين الأتقياء، كما يتبيّن بصراحة تامة من خلال التعبير القاسي الذي يستعمله الفقيه المتشدد ابن تيمية للإشارة إليهم: الجماعة الصغيرة التافهة من «جُهّال الفلاسفة».

إنّ الفلاسفة يؤكدون مثلاً أنّ «إلههـ» هم لا يمكن أن يكون في الواقع غير إله القرآن، إله الخلق. ولكن هنا يظهر رجل مثل الغزالي[21] على المسرح، محاولاً أن يمزق الحجاب بلا هوادة، ليكشف عن الطبيعة الحقيقية لمفاهيمهم الفلسفية كما يراها. فقد بيّن من منظوره، على سبيل المثال، كيف أن مفهوم «الخلق» عند ابن سينا ليس سوى مفهوم زائف، وأنه في الحقيقة لا شأن له مطلقاً بالمفهوم القرآني الحقيقي للخلق الإلهي، بل إنه يمكن أن يعدّ إنكاراً صريحاً للخلق الإلهي، إذ إنه ليس سوى صيغة مقنّعة لمفهوم الفيض المقتبس من الأفلاطونية المحدثة.

واضح أن لغة الفلسفة الإسلامية تقدّم عدداً من القضايا

(21) أبو حامد محمد الغزالي (أو الغزّالي) (1059-1111)، وكتابه: تهافت الفلاسفة، المعروف في الغرب باسم: (*Destructio Philosophorum*)، هو تفنيد نظامي للفلسفة الإسلامية التي قدمها ابن سينا 980-1037. وفوق ذلك، فإن مناقشته في هذا الكتاب تقوم بشكل أساسي على التحليل المفهومي. وإن كثيراً من مقاطعه يمكن إيرادها كما هي، كإيضاح لعلم الدلالة التحليلي بالمعنى التقني الحديث. [انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: [د. ن.]، 1947)].

المثيرة جداً، للمختص بعلم الدلالة، وبعضها مما يبدو ذا صلة مباشرة ببحثنا الحالي، سنقوم بمناقشته من الناحية النظرية حتى نهاية هذا الفصل حيث سأحاول أن أكشف عن البنية الاستثنائية للمعجم الفلسفي كنظام مفهومي في الإسلام من خلال بعض الأمثلة المحددة. وفي هذه الأثناء، أودّ العودة إلى معجم علماء الدين حيث تركناه، وأناقش بعض الحالات المهمة التي ستوضح رأيي الرئيسي حول علم الدلالة التاريخي.

ليس لدي أية نية إطلاقاً للدخول في تفصيلات تاريخية، حتى في ما يتعلّق بالمصطلحات المفتاحية الأربعة أو الخمسة التي سأختارها للدراسة. فمن الواضح أن هذا ليس الموضع المناسب لمناقشة من هذا النوع، فذلك ينتمي إلى علم دلالة الدين الإسلامي. إن نيتي هي أن أبيّن فقط ـ وفي حدود المسألة النظرية الحالية التي تهمنا ـ كيف أنه قد تطرأ تحوّلات في التوكيد، وتغيّرات في الاهتمام والمقاربة الذاتية في فهم كلمة ما عندما تنتقل من نظام إلى آخر، وهذه التحوّلات تتم بمرور الزمن وعلى
[49] نحو تدريجي وغير مدرك تقريباً في أغلب الحالات. وما سأقدمه هنا هو مخطط عام وواسع أو مجرد هيكل عظمي للقضية ـ إذا جاز القول ـ من دون لحم ولا دم؛ من دون جسد.

بهذا الفهم الأولي، سنختار موضوعاً للدراسة كمثال أول، وهو الثنائي المفهومي المتشكّل من كلمتي «مسلم» و«كافر» اللتين تقفان في تضاد كل إحداهما مع الأخرى كما هو واضح.

إذا تعقبنا هذين المصطلحين المفتاحيين القرآنيين إلى المرحلة السابقة للإسلام مباشرة، سنلاحظ أنهما لا يشكّلان ثنائياً في الأصل مطلقاً. لقد كانت الكلمتان موجودتين بالتأكيد، لكن لم تكن بينهما أية علاقة جوهرية. وفوق ذلك، لم يكن لأي منهما معنى دينياً مباشرة. فقد كان معنى كلمة «مسلم»: «الرجل الذي

يتخلّى عن شيء ما عزيز لرجل آخر يطلبه لنفسه». ومعنى كلمة «كافر»: «الرجل الذي لا يبدي اعترافاً بالفضل إلى من يحسن إليه». إلا أن الكلمتين في المرحلة الثانية من التطوّر فقط، أي داخل النظام القرآني صارتا متضادتين. بكلمات أخرى، إن القرآن أتى بهما للمرة الأولى معاً، وأدخلهما في حقل دلالي واحد، واضعاً كلمة «مسلم» على الجانب الإيجابي، وكلمة «كافر» على الجانب السلبي. وهذا الحقل الدلالي هو حقل «الإيمان» الذي مرّ بنا آنفاً.

في هذا الحقل الجديد، تقف كلمة «كافر» ـ أو باستعمال صيغتها الاسمية المشابهة «الكفر» ـ في مقابل «الإيمان» تناقضياً. على حين أن كلمة «إسلام» ـ الصيغة الاسمية المشابهة لـ «مسلم»، وكلمة «إيمان»، مفهومان متتامّان. وبتعبير أوضح، إن التوكيد في القرآن يقع على التقابل التناقضي بين «إسلام ـ إيمان» و«كفر» بشكل رئيسي ومهيمن. وهذا يعكس بأمانة الحالة الحقيقية للأوضاع في المرحلة المبكرة للإسلام، عندما كان النبي [ﷺ] وأتباعه القليلي العدد يكافحون بجدّ من أجل تأسيس الدين الجديد، وكان عليهم أن يشنّوا حرباً ضارية ضد من يرفض قبوله. لقد كانت حرفياً حرباً بين «الإسلام» و«الكفر»، بين «المسلم» و«الكافر». وما كان عليه الوضع، أن كل واحد كان لا بد من أن يقرر أيهما يجب أن يختار: «الإسلام» أو «الكفر».

إلا أن «الإسلام» جُعل في تغاير حادّ مع «الإيمان» في موضع واحد مهم، حيث تم تمييز الاثنين أحدهما من الآخر بصورة واضحة ومقصودة تماماً:

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[22].

(22) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية 14.

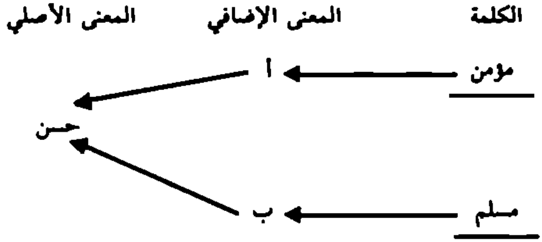
..قولوا استسلمنا[23]...

إن هذه عبارة مميّزة بالتأكيد، ذلك أننا نرى «الإسلام» هنا
[50] يُعرّف بأوضح ما يمكن من التعابير بوصفه الخطوة الأولى نحو «الإيمان». إنه المرحلة التمهيدية التي عندها لا يكون «الإيمان» قد نفذ عميقاً إلى القلب. وعلى أية حال، علينا أن نضع نصب أعيننا حقيقة مهمة أخرى هي أن هذا التعريف لـ «الإسلام» قد جاء في إشارة صريحة إلى بدو الصحراء، الذين يشار إلى طبيعتهم غير المتحمسة في الأمور الدينية، ليس في القرآن فقط، بل في الحديث النبوي أيضاً. والقرآن لم يقم فرقاً كهذا بشأن المسلمين الاعتياديين، ذلك أن الإسلام، خلافاً لكونه نوعاً من «الإيمان الظاهري»، عُدَّ قيمة دينية عليا بوصفه فعلاً روحياً يسلم المرء نفسه تماماً من خلاله للإرادة الإلهية.

والواقع أن كلمتي «مسلم» و«مؤمن» استعملتا بصورة تبادلية في السياقات العادية. فقد استعمل كل منهما للدلالة على الإنسان الذي اختار طريق «الهدى» الإلهي المستقيم، وبهذا، من ثمَّ، تخلص من العقاب المتوقع في الجحيم. وبتعبير أدق علمياً، يمكن أن نقول إن للكلمتين المعنى الأصلي نفسه بالضبط، على الرغم من أن كلاً منهما تشير إلى هذا المعنى الأصلي من خلال معنى إضافي مختلف. وكما تبيّن من رسمنا التوضيحي [الشكل رقم (2-5)]، فمن الممكن أن يشار إلى الفرد العياني نفسه، ولنقل أن اسمه حسن، بطريقتين مختلفتين، بوصفه «الإنسان الذي يؤمن بالله» أو «الإنسان الذي يسلم نفسه لله». بتعبير آخر إن الكلمتين تشيران إلى وجهين مفهومين مختلفين للشخص نفسه[24].

(23) أو أصبحنا مسلمين رسمياً.

(24) إنّ المعنى القرآني الإضافي لكلمة «مؤمن» وفقاً للتعريف الذي يعطيه القرآن نفسه هو هنا: الإنسان الذي لديه إيمان لا يُنقض بالله وبرسوله ولا يداخله ـ



الشكل رقم (2-5)

ومهما يكن، فإنَّ من الصعب تجنب استنتاج أن التغاير بين «الإيمان» و«الإسلام» كان في المرحلة القرآنية أقل أهمية وجِدّة بكثير من التضاد الحاد لهذين المفهومين بوصفهما وحدة بإزاء «الكفر». فقد كان التضاد بين «مسلم ـ (مؤمن)» و«كافر» واحدة من المشاكل [51]
المتّقدة التي واجهت المجتمع الإسلامي الناشئ.

وقد حُفظ هذا التضادّ المفهومي الأساسي حتى أُدخل في النظام الديني الذي نشأ في المرحلة اللاحقة للقرآن. والآن، ومن وجهة النظر الدلالية، فإن الدين الإسلامي نظام مفهومي يقوم جوهرياً على المعجم القرآني، كما رأينا سابقاً. فقد ورث من القرآن مجموعاً كلياً من الكلمات والمفاهيم. والتضاد الذي نتكلم عليه الآن جزء من هذا الإرث المفهومي. ولذا، لم يتغير شيء ظاهرياً في ما يخص الثنائي الأساسي «مسلم ـ كافر».

غير أننا إذا تفحصنا الموضوع بعناية أكثر لوجدنا أن تحوّلاً دقيقاً، لكن من الممكن ملاحظته بوضوح، قد حدث؛ تغيّراً في

ـ الشك، والمستعدّ للمخاطرة بماله وحياته في سبيل الله. قارن: [﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية 15. والمعنى الإضافي لكلمة «مسلم» هو: من سلم وجوده كله، روحه وجسده لله، ولله وحده بشكل مطلق.

طريقة النظر إلى المشكلة نفسها. بكلمات أخرى، إن التغاير بين «مسلم» و«كافر» لم يعد ـ على الرغم من بقائه ظاهرياً كما هو ـ يحمل المعنى نفسه بالضبط. ويمكن إرجاع هذا إلى الوضع الثقافي المتغيّر الذي وجد المجتمع الإسلامي نفسه فيه.

لقد مرّ على توطد الإسلام كدين وقت طويل. والجزيرة العربية كلها اعتنقت هذا الدين، ومن ثم، وعقب ذلك مباشرة، فإن «أسلمة» الجزء الأكبر من عالم الحضارة القديم قد غيّرت الخريطة الثقافية للعالم. وطبيعي ألا يعود من الضروري التأكيد كثيراً على التضاد بين المسلمين كموحّدين، والكفّار كمشركين ضمن هذا النظام الراسخ تماماً للإسلام. وقد ظهر بدلاً من هذا التضاد القديم، تضاد جديد للمفاهيم أصبح موضع اهتمام المفكّرين.

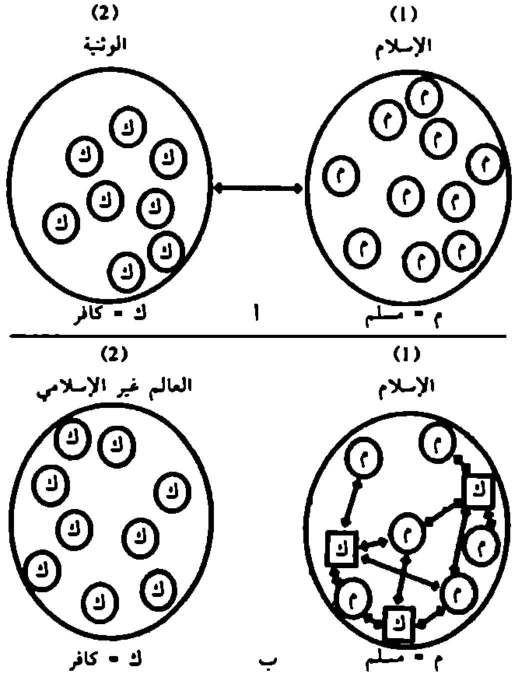
لقد أدخل ظهور فرقة «الخارجيّة» [= الخوارج] التغاير الأساسي بين «مسلم» و«كافر» فوراً إلى مجال المفاهيم الإسلامي نفسه. فبقدر ما يُظهر الشكل الخارجي، فإن هذا التغاير ظل نفسه بالضبط. لكن بنيته الداخلية لم تعد نفسها، لأن المشكلة لم تعد تُعنى أساساً بالاختلاف بين الموحّد الإسلامي والمشرك الوثني. إنّها معنية الآن بالفرق ضمن حدود التوحيد الإسلامي بعينه، بين المسلمين أنفسهم، ذلك لأن المسلم، طبقاً لوجهة النظر التي آمن بها الخوارج، حالما يرتكب الكبيرة، يكف عن كونه «مسلماً»، ويجب أن يعدّ «كافراً» قدره دخول النار، ولهذا يمكن قتله أيضاً على نحو مبرَّر. لقد أدخل هذا في الإسلام عنصراً خطيراً، لأن مفهوم «مرتكب الكبيرة» نفسه ذو طبيعة متحوّلة وقابلة للتكييف إلى
أبعد الحدود من حيث المعنى، أي أنه قابل للتوسيع في كل اتجاه، [52]
إلى درجة أنه يمكن أن يشمل أي شيء لا يعجب المرء[25]. خذ

(25) من أجل إيضاح موجز لكنه عميق لتفكير الخوارج حول هذه المشكلة، انـــظـــر: William Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, ـ

على سبيل المثال الحديث المشهور الذي حفظه الترمذي في كتابه: **الجامع الصحيح**[26] بخصوص تفسير القرآن:

(من فسَّرَ القُرآنَ بالرأيِ أيْ بغيرِ علمٍ فقد كفرَ)(*)

إننا نستطيع أن نتصور من هذا مدى خطورة الوضع، إذا تذكرنا أن هذا وما يشبهه من الاتهامات القاسية كانت تُوضع بحرية وتُروّج باسم النبي.



الشكل رقم (2-6)

International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and Paul, 1961), pp. 99-102. =

(26) أبو عيسى محمد بن محمد الترمذي، **صحيح الترمذي** (القاهرة: [د. ن.]، 1950)، ج 2، ص 157. والحديث المقتبس هنا موضوع كما يظهر، لكن هذا يعطينا أساساً أفضل لكي نعدّه انعكاساً أميناً لنزعة العصر.

(*) [كذا أورد المؤلف الحديث. وهو بثلاث صيغ في: أبو عيسى محمد بن =

[53] إنه لمفهوم تماماً أن حالة عامة كهذه للأوضاع أخذت تنعكس في البنية الدلالية لكلمة «كافر»، وعلى كلمة «مسلم» تبعاً لذلك. فحتى هذه اللحظة [أي قبل ذلك] كانت هاتان الكلمتان علامتين على فئتين ثابتتين، وكان التغاير الأساسي بينهما على نحوٍ ما مثل هذا (الشكل رقم (2-6 أ)). ففي الدائرة (1) التي ترمز إلى المجتمع الإسلامي المبكر، كل عضو هو مسلم، وليس ثمة مسلم يمكن تصوّره كافراً طالما أنه يؤمن بوحدانية الله، ويدرك أن محمداً رسول الله. وفي الرسم التوضيحي (الشكل رقم (2-6 ب)) ظلت الدائرة (1) تمثل المجتمع الإسلامي، لكننا نلمس تغيّراً ملحوظاً قد حدث هنا، فقد أُدخل مفهوم «الكافر» الآن إلى الدائرة مباشرة، وصارت كلمتا «مسلم» و«كافر» تشكّلان تغايراً مفهومياً حاداً في غمرة النظام الإسلامي. ومن الآن فصاعداً، صار بالإمكان أن يحوّل المسلم الذي يؤمن بالله ويدرك أن محمداً رسول الله، إلى «كافر» بسهولة تامة، ويُصنَّف كذلك اجتماعياً تبعاً للتفكير أو التصرّف بهذه الطريقة أو تلك.

لقد فقد مفهوم «الكافر» استقراريته وثباته الدلالي، وأصبح شيئاً متحوّلاً وعلى استعداد لأن يُستخدم بحقِّ المسلم الورع أيضاً إذا حدث أن فعل هذا الشيء أو ذاك. وهكذا نرى أن هذا ليس استمراراً صرفاً للتغاير القرآني بين «مسلم» و«كافر»، بل تغاير جديد كلياً، بالمعنى الفعلي على الأقل، على الرغم من أن الكلمتين ظلّتا محتفظتين بمعناهما الأساسي، والجزء الأكبر من معناهما العلاقي أيضاً. إن الماهية العميقة لما دعوناه عموماً

= محمد الترمذي، سنن الترمذي، الحديث رقم 3031: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»، صحيح حسن؛ الحديث رقم 3032: «اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم فمن كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، حسن، والحديث رقم 3033: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، غريب].

بـ «النظام» ذاتها تتضمن أنه إذا حدث أن تغيّرت أية نقطة مهمة فيه أو تحركت، فإن أصداءها ستتغلغل في سائر أجزائه كلّها حتماً. ومن ثمّ؛ فإن العلاقة المتغيرة التي وُصفت للتوّ بين «المسلم» و«الكافر» ألزمت المسلمين أن يتناولوا مفهوم «المسلم» نفسه للبحث في مضمونه بصورة نظامية أكثر، وتعريف الكلمة من جديد في إطار الوضع التاريخي والاجتماعي الذي عاشوا فيه. وهذا ما يمكن أن يُعدّ، كما قال فنسك[27]، محاولة قام بها المجتمع المسلم الناشئ لتحديد وضعه الخاص، ليس في مواجهة المجتمعات الأخرى، بل في مواجهة نفسه في المقام الأول. هكذا كانت بالتأكيد القوة الملزِمة للعصر. إلى ذلك، فإن هذا ينبغي أن ينظر إليه بإزاء خلفية النزعة العقلانية المتزايدة لدى المسلمين، والتي كانت موجهةً مباشرة نحو التأمل النظري النظامي بشكل لافت للنظر. ومن هنا، أي من خلال التأمل، اتجهت نحو البَنْيَنَة الصارمة للإسلام.

[54] ووفقاً لهذا التوجه العقلاني الجديد، فقد تحوّلت مشكلة العلاقة بين «الإيمان» و«الإسلام» إلى قضية ذات أهمية لا يستهان بها بالنسبة الى المفكرين المسلمين.

إن المشكلة المبدئية المتعلقة بـ «الإيمان» الآن، هي كيفية انبناء مفهومه لا بالتغاير مع «الكفر»، كما كانت القضية في المرحلة القرآنية، بل بما هو كذلك في ذاته. وقد كان السؤال باختصار: ما هي العناصر المفهومية التي تؤلفه وما عددها؟

وقد حتّم السؤال الذي يُرى ويصاغ على هذا النحو أن يكون الجواب المعطى ذا طبيعة تحليلية أيضاً. ومن هنا كانت الأجوبة المتنوعة التي أعطيت لهذا السؤال الأساسي «تحليلية»

---

(27) Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed; its Genesis and Historical Development* (Cambridge: University press, 1932), chap. 3.

بشكل أخّاذ ـ تحليلية بالمعنى الذي يفهم فيه علم الدلالة الحديث هذه الكلمة. وقد كان تعريف الشافعيّ الشهير لـ «الإيمان» بالعبارة المكوّنة من ثلاثة مفاهيم هي: (1) التصديق في القلب، (2) الاعتراف الفعلي العلني، (3) التقيّد بالواجبات الدينية، محاولة واضحة للإجابة عن هذا السؤال من خلال تحليل مفهومي. وصيغة تعريف الأشعري التي لا تقل شهرة هي مثال آخر: فقد جعل «الإيمان» يتألف من: (1) «القول» و(2) «العمل».

وقد قدمت فرق مختلفة وأفراد مختلفون بالتأكيد عدداً كبيراً من الأجوبة المختلفة عبر مسار تطور علم الدين الإسلامي. فالمرجئة مثلاً اعتقدوا بأن «الإيمان» يجب أن يُحدَّد على وجه التعيين بـ «المعرفة» - أي معرفة الله، مستثنين بذلك «العمل» أو الأفعال من مفهوم «الإيمان». أما الكرّامية ـ أخذاً لحالة متطرفة ـ فقد تبنّوا وجهة نظرٍ تقول إن «الإيمان» يجب أن يحدّد كليةً في إطار «القول»، أي «الإقرار باللسان»، وقد أدى هذا التعريف إلى نتيجة نظرية خطيرة، لكنّها مثيرة للاهتمام إلى أقصى حدّ[28].

لقد اعتقدوا بأن الإنسان الذي يكتم «الكفر» سراً في قلبه، ولكنه يتظاهر بـ «الإيمان» يجب أن يعدّ «مؤمناً» بالمعنى الحقيقي للكلمة، على الرغم من أنه قد كتب له أن يُخلد لاحقاً في النار أبداً. على حين أن الإنسان الذي لديه إيمان حقيقي في قلبه ولا

(28) انظر: أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله إمام الحرمين الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، حققه وعلق عليه وقدم له محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة:مكتبة الخانجي، 1950)، ص 386. والكرّاميّون هم أتباع محمد بن كرّام ـ ومن هنا جاء اسم الكرّامية، في القرن الثاني الهجري الذي أيّد فكرة التجسيم المطلق في تفسير الوصف القرآني لله. وبالمناسبة، فإن إمام الحرمين نفسه تبنّى وجهة النظر التي تقول إنّ «الإيمان» لا يعني شيئاً سوى «التصديق» بالله وبرسوله تبعاً لذلك. وهو التعريف الوحيد الممكن لغوياً كما يقول. (انظر: المصدر المذكور، ص 397).

يعترف به علناً ليس مؤمناً، على الرغم من أنه في الواقع سيثاب في الآخرة بحياة مخلّدة في الجنّة.

إن مناقشة فنّية كهذه لبنية مفهوم «الإيمان» أثارت حتماً مشكلة العلاقة المفهومية الدقيقة بين «الإيمان» و«الإسلام»، اللذين كان كل منهما في المرحلة المبكرة يعني الشيء نفسه عملياً، ذلك أنّ مفهوم «الإسلام» خضع للتحليل الدلالي أيضاً.

[55] وهنا، أيضاً، تم تقديم تعاريف مختلفة، لكن النموذج الأكثر شيوعاً، جعل «الإسلام» يتألف مما عُرف لاحقاً باسم أركان الإسلام الخمسة. وقد احتلّ «الإيمان» نفسه أول وأعلى مقام بينها، ثم تأتي بعد ذلك «الصلاة»، ثم «الزكاة»، و«صوم رمضان»، ثم «الحجّ» إلى مكة. بكلمة أخرى، إن مفهوم «الإسلام» صار الآن يُفهم في إطار توحيد تراتبي بين مفهوم «الإيمان» ومفاهيم الواجبات الدينية الرئيسية. ومن الناحية الدلالية، فإن هذا مساوٍ للقول إن مفهوم «الإسلام» صار الآن في ذاته يشكل حقلاً دلالياً صغيراً، لكن نموذجياً، مع مفهوم «الإيمان» بوصفه كلمته ـ المركز، تحيط به الكلمات الأربع الباقية.

لقد كان «الإسلام» يعني في السياق القرآني، كما رأينا آنفاً «تسليم النفس لله» أساساً. والفعل المماثل «أسلم» كان فعلاً شروعياً، إذ كان يدل على أن الإنسان بفعل تسليم النفس هذا بالذات، قد دخل في وجه جديد كلّياً من الحياة، وإن شيئاً جديداً تماماً قد بدأ في حياته منذ تلك اللحظة. غير أن هذا الترابط الأصلي صار غامضاً جداً، إن لم يكن قد ضاع تماماً، في النظام المفهومي الجديد، إذ إن لدينا هنا حالة تغيّر واضحة للتوكيد في بنية معنى الكلمة الذي أشرنا إليه سابقاً.

إن هذا النوع من التطور الدلالي للمفاهيم، إلى جانب ما ترتب عليه من تغيّر في التوكيد، وتغيّر في العلاقات الترابطية، يمكن

ملاحظته في كل مكان في الفكر الإسلامي لذلك العصر. وهنا سآتي بمثال آخر مشابه للحالة التي بحثناها للتو، لكنه مختلف نوعاً ما. والكلمة هي «العلم» التي تعني «المعرفة» بشكل عام.

إن المعنى «الأساسي» لهذه الكلمة، ومن أجل أن نكون أكثر دقة، هو أن يعرف المرء شيئاً ما عن شيء ما ؛ «معرفة عن طريق الاستدلال» كمقابل لـ «المعرفة» عن طريق «الاطّلاع»، وتتميز منها، بتعبير اللورد رَسل كما رأينا آنفاً. وبقدر تعلّق الأمر بهذا المعنى «الأساسي»، فإن الكلمة تمثل المفهوم نفسه سواء استخدمت في الشعر الجاهلي أو في القرآن أو في علم الدين. لكن معناها «العلاقي» يختلف في نقطة جوهرية من نظام إلى آخر، ويتأتى الفرق من مفهوم «المصدر» الذي تُستمدّ منه المعرفة، والذي يتنوع من حالة إلى أخرى. بتعبير آخر، إن ما يهمّ أكثر في تحديد البنية الدلالية العيانية والحقيقية لكلمة «علم» هو هذا السؤال: من أين اشتققت معرفتك؟ وسيكون من السهل أن نفهم
هذه النقطة إذا تذكرنا أن «المعرفة عن طريق الاستدلال» هي ـ [56]
بحكم تعريفها ـ نوع من المعرفة الاشتقاقية، أي شيء ما تمّ استقراؤه من معطيات معيّنة.

في «الجاهلية» كانت كلمة «علم» تعني في المقام الأول نوعاً من المعرفة حول شيء ما مشتقة ومستقرأة من تجربة المرء الشخصية للموضوع. و«العلم» بهذا المعنى كان يقابل «الظنّ» الذي كان يعني نتيجة تفكير ذاتي محض، وهو لهذا بلا أساس، ولا يمكن الوثوق به بسبب ذلك. والبيت التالي للشاعر الجاهلي المشهور طرفة يكشف عن هذا التغاير على نحو واضح جداً:

وأَعلمُ علماً ليس بالظّنّ أنّهُ   إذا ذَلّ مَوْلَى المرءِ فَهْوَ ذَلِيلُ(*)

(*) [البيت من قصيدة لطرفة بن العبد، أولها:
لهندٍ بحزّان الشريف طلُولُ   تلوح وأدنى عهدهنّ مُحيلُ ـ

وما يريد أن يقوله هو هذا: إني أعلم من خلال التجربة أن قريب المرء أو ابن عمه إذا كان في موضع إذلال، فإن هذا لا يعني شيئاً سوى أن المرء نفسه قد صار كذلك. والشاعر يؤكد أن هذه هي معرفته، أي «علمه»، وليست «ظنّاً» محضاً. وهو يعني بذلك أنها معرفة يقينية بشكل مطلق لأنه استمدّها من تجربته الخاصة، وليس نوعاً من التفكير الذي لا أساس له، وبلا ضمانٍ موضوعي يدعمه.

في التصوّر الجاهلي قد يكون مصدر «العلم» شيئاً مختلفاً عن هذا، أي التقاليد القبليّة، وهي نوع خاص من المعرفة المتوارثة جيلاً بعد جيل في القبيلة، ولذلك فهي تمتلك سلطة قبلية تدعمها. والواقع أن هذه المعرفة ليست مختلفة عن النوع الأول أبداً، لأنها ليست سوى نتيجة نماذج لا حصر لها من التجارب الشخصية لمختلف الأشخاص، تراكمت تدريجياً عبر العصور، وتوورثت كقيم روحية قبَلية.

إن هذا النوع الأخير من المعرفة المضمونة بالتجارب المتكررة خلال عصور موغلة في القدم، ينتقل بسهولة وراء حدود القبيلة، ويميل إلى أن يصبح ما يمكن أن نسمّيه بالقيم القومية للعرب ككل. ومعرفة كهذه عادة ما تصاغ وتُنمّى وتنقل الى الأجيال في هيئة «أمثال»، ومن هنا كانت القيمة العظيمة التي لحقت بالأمثال في الجزيرة العربية القديمة. وقد كان جزءاً من الوظيفة المهمة للشعراء أن يضيفوا إلى هذا النوع من المعرفة تعبيرات محكمة ومؤثرة.

وختاماً، لا بدّ من إعطاء تعريف موجز لكلمة «علم» كما

- انظر: طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، حققه وقدم له فوزي عطوي (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب]، 1969)، ص 111].

فهمها العرب الجاهليون، بالقول إنّه نموذج معرفي راسخ وموطّد ومضمون بالتجربة الشخصية أو القبلية، ولذلك فهو يمكن أن [57] يستحقّ مشروعية موضوعية مطلقة.

وقد أصبحت الكلمة في القرآن مصطلحاً مفتاحياً دينياً مهماً جداً. ولا حاجة الى القول إنني هنا لا أضع في الاعتبار «العلم» كصفة إلهية، لأن هذه مسألة أخرى، فنحن الآن معنيون فقط بـ «العلم» كظاهرة إنسانية. ولقد ظلت كلمة «علم» في القرآن تُستعمل كمقابل لـ «الظن»، أي كمعرفة مؤسسة بإحكام، في مقابل المعرفة الزائفة التي لا أساس لها. وعليه لم يتغير شيء ظاهرياً هنا أيضاً.

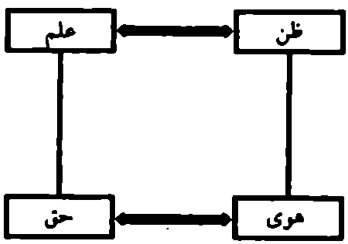
إلا أننا نلاحظ حدوث تغيّر جذري في أساس المشروعية. فـ «العلم»، كما قلت، نموذج معرفي موثوق بصورة مطلقة لأن شرعيته مضمونة تماماً بشيء موضوعي، ولأنه مستمد من مصدر صحيح. وعليه، فقد ظل معنى الكلمة على حاله، سواء وردت الكلمة في الشعر الجاهلي أو في القرآن. غير أن الأساس أو المصدر الذي اسْتمِدَّ منه مختلف بوضوح في الحالتين.

لقد أُدخلت الكلمة في القرآن في المجال المفهومي الجديد للوحي الإلهي، وارتبطت بكلمات أخرى، غير الكلمات التي كان من المعتاد أن ترتبط بها في «الجاهلية». فـ «العلم» الآن معرفة مستمدة من وحي الله، أي أنه معلومات معطاة من الله نفسه ولا أحد غيره: إن له شرعية موضوعية مطلقة لأنه مؤسس على «الحقّ» ـ «الحقّ» الإلهي، وهو الحقيقة الوحيدة بكل ما في الكلمة من معنى. ومقارنة بالموثوقية المطلقة لهذا المصدر، فإن كل المصادر بطبيعتها غير موثوقة أساساً. وفي ضوء هذا، فإن «العلم» القديم، أعني ذلك النوع من المعرفة المستمدة من التجربة الشخصية الخاصة، ينبغي أن ينحط إلى الدرجة الأقل منزلة: إلى «الظن».

إن قسماً كبيراً جداً مما كان أنزل من قبل منزلة المعرفة المؤسسة بإحكام في الجاهلية يجب أن يُعدّ الآن شيئاً لا أساس له بشكل جوهري؛ مجرد أوهام وظنون. وثمة عدد كبير من الآيات القرآنية التي جاءت لتوضيح هذا التغيّر الأساسي. وهذه واحدة منها:

﴿وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾(29).

[58] وقد قيل هذا إشارة إلى الكفار الذين يرفضون بعناد أن يؤمنوا بالله وباليوم الآخر، مصرّين على قولهم إن «ليس ثمة غير حياتنا الأرضية هذه، إننا نحيا ونموت وهذا كل شيء»، كأن لديهم معرفة يقينية بالمصير الإنساني، والواقع أن ما لديهم كما يعلن القرآن ليس «علماً»، بل هو ظنّ محض(30).



الشكل رقم (2-7)

ويذهب القرآن خطوة أبعد موضّحاً أنّ أساس «الظنّ» أو مصدره هو «الهوى»، أي الرغبة الطبيعية للنفس الإنسانية المندفعة

(29) القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية 24.

(30) هذه الآية ذات أهمية فائقة، إذ تكشف كما يتضح لنا الطبع المتشائم العميق الذي يباطن رؤية العرب الجاهليين للعالم، والتي ساقت الكثير منهم، ولا سيما ذوي العقول التأملية، إلى حياة منغمسة في الملذّات على نحو صارخ. قارن مع: Toshiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran; a Study in Semantics*, Keio University. Studies in the Humanities and Social Relations; v. 2 (Tokyo: Keio Institute of Philological Studies, 1959), chap. 5.

وهذه الآية تبيّن من وجهة النظر القرآنية أن التشاؤمية الجاهلية ليست سوى نتيجة لـ «الظن»، وهي لذلك لا أساس لها مطلقاً.

والمنحرفة، والتي تكون بطبيعتها عمياء متهورة في سلوكها، كما تبيّن بوضوح من الاستعمال الجاهلي لكلمة «هوى»، بمعنى عاطفة الحبّ العمياء. و«الظن» بهذا المعنى يربط في القرآن صياغياً بعبارة «اتّباع الأهواء»[31] التي تعني حرفياً «انقياد المرء لنزواته الشخصية»، وهي بهذه الصيغة تقف في مقابل «العلم» الذي يعني في سياق كهذا باختصار الهدي الإلهي أو الوحي:

﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[32].

هنا يجب ألا يؤخذ تعبير «بغير علم» بمعناه المباشر: «من دون معرفة»، أي من دون قصد، ذلك أنّ مرتكبي الشرور، وفقاً للقرآن، يفعلون ما يفعلون بوعي تام. ولذا، فإن كلمة «علم» تحمل ثقلاً أكبر، وإن تعبير «بغير علم» يعني «بدلاً من الاستعانة بـ «العلم»» ـ «العلم» الذي صار يفهم بالمعنى الذي أوضحناه للتو. إنّ التغاير بين «اتّباع الأهواء» و«العلم» يظهر على أوضح ما يكون في آية مثل هذه:

﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ
وَلَا وَاقٍ﴾[33]. [59]

وهكذا، فلا مجال للشك في أن كلمة «علم»، إذ تستعمل بوظيفتها ككلمة مفتاحية في القرآن، تعني المعرفة المستمدة من مصدر موثوق بصورة مطلقة هو الوحي الإلهي، وليس ثمة شيء سواه. والكلمة نفسها إذ ترد في العبارة القرآنية المعروفة ﴿الراسخون في العلم﴾[34] التي تميّز المؤمنين الصادقين، لا يمكن أن تفهم إلا بهذا المعنى.

---

(31) الأهواء جمع الهوى.

(32) القرآن الكريم، «سورة الروم،» الآية 29.

(33) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية 37.

(34) المصدر نفسه: «سورة آل عمران،» الآية 7، و«سورة النساء،» الآية 162.

وقد أُدخل هذا المعنى العلاقي الذي اكتسبته الكلمة في القرآن إلى علم الدين الإسلامي، وهنا أيضاً لا تظهر البنية الدلالية الأساسية تغيّراً، سوى أن مفهوم المصدر الموثوق بصورة مطلقة قد جرى توسيعه لأن أحاديث النبي [ﷺ] ثبّتت حقها الآن في احتلال منـزلتها إلى جانب القرآن، كمصدر حقيقي آخر لـ «العلم»، وقد عدّل هذا ضرورةً كل توازن القوة في النظام. وفوق ذلك، إننا نلاحظ هنا تغيّراً دقيقاً أيضاً في التوكيد والاهتمام، إذ إن ذلك النوع من المعرفة المطلقة القائمة على الوحي الإلهي، والذي يصرّ القرآن على أهميته العليا بشكل قطعي، لم يعد موضوعاً للجدال والمناقشة، كما كان من قبلُ بين المسلمين والكافرين، فأهمية هذا النوع من المعرفة في العالم الإسلامي الثابت الأركان، واضحة بذاتها إلى درجة ألا تكون موضوعاً للمناقشة، أي أنها شيء ينبغي أن يؤخذ ببساطة، على أنه صحيح تماماً. لقد صار انتباه المسلمين الآن موجهاً بشكل رئيسي إلى طبيعة المصدر الآخر لـ «العلم» الحقيقي، الذي عُدّ على الرغم من أنه إنساني بطبيعته، وليس إلهيّاً، مؤهّلاً مع ذلك، لتزويد المعرفة الإنسانية بشيء له صحة مماثلة لتلك الفوق ـ إنسانية.

وتحت ظروف عقلانية كهذه، ومع مشكلة شرعية الحديث التي استقطبت انتباه المفكرين، فقد اكتسبت كلمة «العلم» معنى نوع خصوصي جداً من المعرفة، الذي يمكن تتبعه عبر سلسلة غير منقطعة من الثقات، لا تشوبها شائبة، إلى النبي محمد [ﷺ] وأصحابه: «في المناسبة الفلانية، أعطى رسول الله الرأي الفلاني
[60] حول السؤال أو القضية كذا ..». هذا هو العلم، إنه نوع مطلق من المعرفة لأن مصدره الرسول نفسه الذي ذكر في القرآن جنباً إلى جنب مع الله بصيغة «الله ورسوله»، كما ذكر الشافعي[35]،

(35) انظر على سبيل المثال الكتاب الشهير: محمد بن إدريس الشافعي، ـ

وأنّ المعصومين هم فقط أولئك الذين إذ يصدرون أحكامهم، يقيمون قناعاتهم على هذه الشرعية الموثوقة بصورة مطلقة. وكل من عداهم، ليسوا سوى متبعين لنزواتهم الشخصية الخاصة (أهوائهم)، وأن أي اعتقاد يقوم على «الهوى» يسمى «رأياً»، أي وجهة نظر اعتباطية لا أساس لها. ومن الجدير بالملاحظة أن كلمة «رأي» حملت في تلك الأيام ثقلاً أكبر بكثير مما توحي به ترجمتها البسيطة بـ «وجهة نظر»، وذلك بسبب ارتباطها لدى الكثير من الناس بـ «الكفر» المحض. ولعل من المثير أن نلاحظ أيضاً في ما يتعلق بهذا أن مدرسة المذهب السني في الدين الإسلامي غالباً ما تشير إلى المذاهب المخالفة بـ «أهل الأهواء».

بهذا التاريخ الموجز لكلمة «علم» عبر ثلاث مراحل مختلفة: «الجاهلية» والقرآن وعلم الدين معاً، والبحث الذي سبقها في حقل «الإيمان» و«الإسلام» و«الكفر»، أعتقد أنني أوضحت كيف أن المفاهيم تخضع لتغير دلالي تدريجي دقيق في كلّ مرة تدخل فيها إلى نظام جديد، ولا سيّما في علم الدين.

سنقوم بإنهاء هذا الفصل بمناقشة مفصّلةٍ بعض الشيء لطبيعة معجم الفلسفة الإسلامية، كي تتاح لنا الفرصة لدراسة القضية الأساسية التي نعالجها، من وجهة نظر مختلفة نوعاً ما.

في مستهل هذا القسم الجديد، من الضروري أن أذكر القارئ بأن منطلقي في اختيار هذا الموضوع، ليس الرغبة في الحديث عن الفلسفة الإسلامية من أجل الحديث عنها فقط. إن هدفي الحقيقي هو أن أوضح ما سميته بوجهة النظر التعاقبية في علم الدلالة من خلال مثال عياني، أعني الدراسة المقارنة بين

= الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1940). والكتاب كله يمكن أن يعدّ إعلاناً صريحاً عن موقف كهذا تجاه هذه القضية.

أنظمة مفهومية متنوعة مما يظهر عبر مسار التاريخ في حدود اللغة نفسها، والتي صدف أن كانت اللغة العربية في حالتنا الخاصة.

الآن، فإن اللغة العربية أصبحت في أوج المرحلة العباسية، لغة ثقافية غنية جداً ومنظمة إلى أرقى درجة، بل صارت في الحقيقة اللغة الأكثر أهمية بين كل اللغات الثقافية في العالم. وغناها هذا لا يكمن في العدد المدهش من كلماتها المستعملة حصراً، بل أولاً وقبل كل شيء في عدد الترابطات المفهومية وتعقّدها، أعني الأنظمة التي تشكلت في ما بينها، والمعجم الفلسفي واحد منها.

(61) إن الأهمية والفائدة الهائلتين اللتين يمثلهما ظهور الفلسفة الإسلامية وتطورها للمختص بعلم الدلالة تكمن في حقيقة أنها، دلالياً كانت محاولة جريئة وثورية من قبل الفلاسفة البارزين لابتداع معجمهم الخاص بعيداً عن السلطة اللغوية للكتاب الكريم [القرآن]. والواقع أن معجم الفلاسفة في الإسلام امتلك خصوصية متميزة جداً جعلته من الناحية اللغوية شيئاً ذا طبيعة مختلفة جوهرياً عن كل الأنظمة النظيرة الأخرى، مثل علم الدين والشريعة والتصوف... إلى آخره، تلك التي ظهرت في الإسلام في المرحلة اللاحقة للقرآن. فكل هذه الأنظمة كانت من وجهة النظر اللغوية نموّاً وتطوّراً طبيعياً مطّرداً للغة العربية الأصيلة والأصلية كلٌّ باتجاه خاص، ولم يتم إقحام شيء على اللغة العربية ومصادرها الطبيعية من الخارج. لقد حدثت بالتأكيد تغيّرات لافتة للنظر في أماكن عديدة، كما لاحظنا أعلاه، فعلم الدين على وجه الخصوص تأثّر كثيراً بالفلسفة الإغريقية في صياغة أداته اللغوية. لكن حالات هذا النوع كانت على رغم كل شيء متقطعة ولم تكن منتظمة. وإجمالاً، يمكن القول إن نموّ المعجمات ما بعد القرآنية كانت نتيجة عملية تطور تلقائية طبيعية للتحوّل المفهومي الذي

حدث وتحقق ضرورةً بوساطة الوضع الثقافي المتغيّر، لكن الفلسفة شكّلت الاستثناء الفريد.

ففي حالة الفلسفة فقط، تم استجلاب نظام كامل من المفاهيم الأجنبية وشبكة مفهومية خاصة جداً ولا شأن لها أصلاً باللغة العربية وبرؤيتها للعالم، من الخارج كنموذج مثالي. ومن أجل مواجهة متطلبات هذا النموذج الغريب، فقد كان على الشبكة المفهومية التي كانت موجودة أصلاً في العربية، أن تُفكَّك ويعاد تنظيمها. وقد تم إدخال العديد من المفاهيم الجديدة التي كانت غريبة عن «رؤية» العرب للعالم، على نحو قسري. باختصار، كان على نظام المفاهيم الجديد كله أن يبنى على النموذج الإغريقي.

هنا، تعلّم الفلاسفة المسلمون أولاً مفاهيم جديدة، ثمّ كان عليهم أن يبحثوا عن كلمات مناسبة في اللغة العربية لتمثلها. ولكن لمّا كانت المفاهيم أنفسها أجنبية، فقد كان من الطبيعي أن تحدث تناقضات بين الفكر واللغة في كل مكان. ولكي نكون دقيقين جداً، ليس هناك مصطلح مفتاحي واحد في الفلسفة الإغريقية تم إيجاد مقابل تام له في اللغة العربية. وقد حدث موقف مشابه لهذا عندما بدأ نقل الفلسفة الإغريقية إلى العالم الروماني باللغة اللاتينية. فقد اشتكى (شيشرون)* من صعوبة التعبير باللاتينية عن المفاهيم الإغريقية بسبب الطبيعة الفجّة للغته، أيّاً ما كان مبلغ غناها، بالنسبة [62] الى الفكر الفلسفي المجرّد. لكن الاختلاف بين الإغريقية واللاتينية في كل من الوجه الثقافي واللغوي كان في حدّه الأدنى تقريباً، إذا ما قورن بذلك الذي بين الإغريقية والعربية.

وبالتالي، كان على اللغة العربية في هذه الحالة أن تواجه فجأة التأثير الساحق لفكر أجنبي ذي سيرورة تاريخية طويلة تمتدّ

* [ماركوس توليوس شيشرون (43 ق. م) سياسي وخطيب روماني].

وراءه، نشأ في بيئة ثقافية مختلفة كلياً، وصِيغَ بلغة كانت من عدة اعتبارات مهمة مخالفة تماماً. وهنا كان على اللغة العربية أن تواجه امتحاناً صعباً لأهليّتها كلغة ثقافية، وقد صمدت لهذا الامتحان[36].

وقد كانت النتيجة ظهور نوع متخصص جداً من المعجمات في اللغة العربية ـ هو نظام مفهومي ذو تنظيم عالٍ، يقوم على المبدأ الدلالي الذي سأدعوه بـ «شبه ـ الشفاف»، وهو ما سأحاول شرحه في ما يلي.

لنتذكر بدايةً تلك الحقيقة الجوهرية من أن اللغة العربية، إلى جانب كونها مدهشة بغناها بالكلمات الأساسية، تبدي قدرة مثيرة على اشتقاق كلمات جديدة بعيدة عن المواد المعروفة وذات اطّراد قياسي. وهذا ما جعلها تمكّن الفلاسفة ـ ليس من دون مصاعب بكل تأكيد ـ من إيجاد كلمات عربية أصيلة في أغلب الأحيان، كان معناها الأساسي على الأقل مطابقاً تقريباً للمعنى الأساسي الذي تتضمّنه المصطلحات الفلسفية الإغريقية. وفي حالات كهذه، كل ما كان عليهم فعله هو تجريد الكلمات العربية طلباً لعناصرها «العلاقية» التي نمت حول المعنى «الأساسي» واستبدال الأولى عن طريق التحديد بالعناصر «العلاقية» الخاصة بالكلمات الإغريقية المماثلة.

(36) إن المشكلة ليست مشكلة أهمية تاريخية، فهي أيضاً مشكلة معاصرة في ما يخص هذا الموضوع لأن العربية هذه الأيام تواجه مرة أخرى مشكلة كبيرة ذات طبيعة مشابهة تحت تأثير الثقافة الغربية، أعني الحاجة الملحّة الى تمثل المفاهيم الأساسية للغرب، وابتداع معجم جديد بعيد عن المادة القديمة، معجم ينبغي أن يكون غنياً ومرناً بما فيه الكفاية لكي يكون بمستوى الوضع الجديد للعالم، وأن يتم هذا دون استنزاف المصادر الصرفية والمعجمية للغة. والواقع أن كل الأمم غير الغربية تواجه المشكلة نفسها. والمشكلة ذات أهمية قصوى، لأنها ليست مسألة لغة فحسب، لكنها مسألة رؤية للعالم، أعني مسألة كيف ينبغي أن نتلفظ العالم الذي نعيش فيه ونفسّره. إنها بهذا الفهم مشكلة كبيرة تتطلب طروحات ثقافية عميقة.

لنأخذ كلمة «عقل» كمثال نموذجي. لقد كانت هذه الكلمة في العصر الجاهلي تعني تقريباً «الذكاء العملي» الذي يبديه المرء في مختلف المواقف. وهذا يطابق ما يدعى في علم النفس الحديث بالقدرة على حل المشكلات. لقد كان ذو «العقل» من يستطيع أن يجد بنفسه بعض الوسائل لحل المشكلات التي تظهر من الحالات الجديدة ويجد الطريق بعيداً عن الخطر، مهما كان الموقف غير المتوقع الذي يوضع فيه. وقد كان هذا النوع من الذكاء العملي مثيراً جداً للإعجاب ويثمنه العرب الجاهليون عالياً. ولا عجب في ذلك، إذ إنه إذا كان العكس، فيستحيل العيش بأمان في ظروف الصحراء. ويستعمل الشنفرى، الشاعر اللص الشهير، هذه الكلمة بهذا المعنى بالضبط في البيت التالي الذي يفخر فيه بكونه قد وُهب هذا النوع من الذكاء العملي بطبعه[37]:

لَعَمْرُكَ ما في الأرضِ ضِيقٌ على امرئٍ

سَرَى راغباً أو راهباً وهْوَ يعقِلُ

[63] وفي القرآن اكتسبت هذه الكلمة، ككلمة مفتاحية، معنىً دينياً أكثر تخصصاً، إذ تستعمل في السياقات ذات الأهمية الحاسمة، لتعني القدرة العقلية والروحية للذهن الإنساني التي تمكّن الإنسان من فهم «الآيات»[38] التي بيّنها الله برحمته للبشر ليدركوا مضامينها الدينية العميقة.

فعلى سبيل المثال، يقول القرآن إشارة إلى المطر الذي «ينزله الله من السماء» لإحياء الأرض ثانية بعد موتها المؤقت:

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[39].

(37) شمس بن مالك بن الأوراس الشنفرى، لامية العرب، البيت 4.
(38) انظر الفصل السادس، الفقرة الأولى من هذا الكتاب.
(39) القرآن الكريم، «سورة الروم،» الآية 24.

وفي مثال مشابه، يقول القرآن إشارة إلى إحدى المدن القديمة التي دمرها العقاب الإلهي وذلك بأن سقطت مساكنها على أهلها بذنوبهم:

﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[40].

هنا، تم تفسير أطلال المدينة القديمة المندثرة بوصفها «آية بيّنة» على الضربة العنيفة للعقاب الإلهي، تحذيراً لأولئك الذين يرفضون الإيمان بالله، والقرآن يزخر بأمثلة مشابهة لهذا.

وقد دخلت كلمة «عقل» نفسها في الفلسفة الإسلامية ثانيةً،
كواحدة من مصطلحاتها المفتاحية. لكن مضمونها الدلالي، أي بنية [64]
المفهوم الذي ترمز إليه الكلمة، لم تعد نفسها، لأن رؤية العالم المتضمّنة كلها مختلفة تماماً، لكونها شيئاً أجنبياً عن رؤية العرب التقليدية للعالم بشكل جوهري. ومتى ما عثرنا على هذه الكلمة، كما استعملت واقعياً في الفلسفة الإسلامية كمصطلح تقنيّ، فإن المطلوب منّا قطعاً أن نفهمها، لا بالمعنى الأصلي الذي حملته قبل ظهور الفلسفة ككلمة عربية أصيلة، سواء في «الجاهلية» أو في القرآن، بل بمعنى المفهوم الإغريقي (Nous) بمعناه الأرسطي والأفلاطوني المحدث. وهذا ليس بأي حال تطوّراً طبيعياً للمفهوم العربي الخالص لكلمة «عقل»، بل هو شيء مصطنع؛ لقد كان في البدء على الأقل اصطناعاً.

لقد ظلت كلمة «عقل» القديمة نفسها تستعمل كما لو لم يتغيّر شيء. والواقع أنها خضعت لتغيّر ملحوظ، لأنها جُعلت «شفافة» في الحقيقة. ومطلوب منا أن نرى من خلالها، وأن نقرأ الكلمة الإغريقية (Nous) وراءها. ومثلما أن علينا في العصر الحديث أن نقرأ وراء الكلمة العربية «شيوعية» الكلمة الأوروبية

(40) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية 35.

«Communism»، ووراء كلمة «قومية» كلمة «Nationalism» بالضبط، كذلك هنا أيضاً يجب أن تُفهم الكلمة العربية «عقل» وفقاً لبنية معنى الكلمة الإغريقية (Nous) التي اكتسبتها في الفلسفة الكلاسيكية والهيلينية. لقد صار للكلمة الآن معنى خاص جداً هو «الفكر»* القائم على تدرج كوني شامل يغطي كل المراحل المتتالية لـ «الفيض» من العقل الكوني بوصفه المصدر الأول عن الجوهر الإلهي نزولاً إلى العقل والفكر الإنسانيين.

لكن، ليكن ملحوظاً أن هذه الكلمة بوصفها كلمة عربية أصيلة، تحمل معها تاريخها الطويل الخاص بها. وهذا الماضي الثقيل لا يمكن أن يمنع نفسه من أن يُحسّ به ـ إلى حدٍّ معيّن في الأقل ـ حيثما تم استعمال الكلمة، حتى في الفلسفة. وهو ما يثبت إعاقتها عن أن تحرز شفافيتها الكاملة. ومن هنا كانت الحالة الخاصة جداً من شبه ـ الشفافية لهذا النوع من الكلمات. وهذه هي ميزة الفلسفة الإسلامية التي كانت مصطلحاتها المفتاحية كلها من هذا النمط. إن الفلسفة الإسلامية، من الناحية الدلالية، نظام غريب جداً يتألف من كلمات شبه ـ شفافة.

إن السبب في أني دعوت هذا النمط من الكلمات بـ «شبه الشفافة» سيكون أكثر وضوحاً إذا قارنّا كلمات مثل: «قومية» (من «قوم» = «شعب») أو «وضعية» (من «وضع») في العربية الحديثة، مع كلمات مثل: «ديمقراطية» لـ (Democracy) و«تلفون»

---

* [ثمة عدة كلمات في الإنجليزية يمكن أن تترجم إلى «العقل» العربية مثل: Intellect, Reason, Mind . . . إلخ، وهي ليست مترادفة تماماً في الأصل، لكن لا بد من التقريب، وقد اخترت كلمة «الفكر» هنا كترجمة لـ «Intellect» وأقصد به العملية وليس النتائج. هذا وقد وجدت صعوبة كبيرة في ترجمة هذا الجزء من الفصل لوعيي بمشكلة الدقة الصارمة في اختيار المقابل العربي التام للمفردات التي يحللها المؤلف هنا، وإلا ضاع القصد من تحليلاته].

لـ (Telephone). فالكلمتان الأخيرتان شفافتان تماماً، إنهما كلمتان [65] غربيّتان توجدان في العربية على نحو صريح بأوضح ما يكون، على حين أن كلمات مثل: «قومية» و«وضعية» تعنيان ما تعنيان فقط من خلال توسط كلمتين عربيتين أصيلتين، لكل منها معناه الخاص بها وتاريخها في اللغة العربية. إن كلمة «وضعية» على سبيل المثال، تعني حرفياً «Positing-ism» لأن كلمة «وضع» تعني «Putting» أو «Positing» وهذا القدر من المعنى الحرفي يؤدي وظيفته كجسر دلالي بين الكلمتين، أعني «وضعية» و«Positivism». والمسألة هي أن على المرء أن يقاد من خلال هذا المصطلح الوسطي إلى المفهوم الغربي (Positivism) نفسه بسرعة، عابراً على الجسر بأيسر ما يمكن.

ومن هذا الوجه، فإن التغاير بين كلمتي «تلفون» و«هاتف» ـ في العربية الحديثة أيضاً، وكلتاهما تعنيان الشيء نفسه ـ مثير جداً ويلقي ضوءاً على ما نحن بصدده. فالأولى كما رأينا للتوّ شفافة تماماً، وهي ليست أكثر من صيغة تعريبية لكلمة «Telephone» نفسها. أما الكلمة الثانية فواضح أنها «شبه شفافة»، وصفة «شبه شفافة» هنا تعني أن للكلمة تاريخها الطويل الخاص وراءها في اللغة العربية، وأن هذا التاريخ الثقيل ما زال يميل إلى أن يجعل نفسه محسوساً حيثما تم استعمال الكلمة. فكلمة «هاتف» في العربية الكلاسيكية تعني «شخصاً ما تسمع صوته ولا تراه في أي مكان حولك». وبهذا الفهم، فإننا غالباً ما نجد الكلمة تستعمل في الأبيات الصوفية للإشارة إلى صوت غامض ما ينادي من سيصبح متصوفاً في المستقبل، من مكان ما في السماء يحضّه على اعتزال الملذات الدنيوية والانصراف إلى الأخرويات. إن وجود ماضٍ ثقيل كهذا، من الطبيعي أن يثير عقبة جدّية أمام أن تكون الكلمة علامة بسيطة مباشرة على فكرة جديدة آتية من الغرب للتو. ومقارنة بنظيرتها «تلفون» الشفافة تجد كلمة «هاتف» نفسها منذ البدء، في

وضع صعب جداً، لأن عليها تجاوز العقبة قبل أن تتمكن من أن تصبح مكافئاً عربياً لكلمة «Telephone»[41].

إن المسألة التي ستشغلنا في ما يلي هي مسألة درجة «شبه الشفافية». فكلمة «عقل» التي درسناها أعلاه مثال نموذجي للحالة التي يتمّ بها شبه الشفافية على نحو مثالي. ولكن في كثير من الحالات لا يتم شبه الشفافية بهذه السهولة. إن كلمة «عقل» كمكافئ عربي لكلمة (Nous) الإغريقية لم تمثل أية مشكلة جدّية للفلاسفة، لأن المعنى «الأساسي» كان نفسه تقريباً في كلتا اللغتين. لكن قد يحدث أحياناً أن المفكرين المسلمين ـ أو بكلام أدقّ المترجمين الأوائل من الإغريقية إلى العربية ـ إذ يبدأون من
[66] مفهوم إغريقي معيّن، لا يجدون بسهولة كلمة في المعجم العربي لها معنى أساسي يجعلها مكافئاً مناسباً للكلمة الإغريقية، ومفهوم «الكينونة» (Being) مثال وثيق الصلة بهذا، ولا بد من تناوله لأنه أهم من غيره إلى حدّ بعيد.

كما يعرف الجميع، فإن الفلسفة الإغريقية، منذ بدايتها الأولى حتى نهايتها، اهتمت غالباً وبشكل مستمر بمشكلة «الكينونة» (Being) و«الوجود» (Existence). بكلمة أخرى، كانت «الأونطولوجيا» (مبحث الوجود) الشغل الشاغل للمفكرين الإغريق. وبناءً على ذلك، فقد احتلّ مفهوم «الكينونة» (Being) المكانة الأكثر أهمية في تفكيرهم الفلسفي. وهذا واضح جداً، ولا سيما

(41) الواقع أن كلمة «هاتف» قد نجحت في أن تكون شبه شفافة في سوريا ولبنان حيث تستعمل الآن في الحياة اليومية. لكن ليس في مصر على سبيل المثال. وفي ما يتعلق بالمشكلة العامة لتعريف المفاهيم الغربية في مصر اليوم، لدينا كتاب قيّم إلى أبعد الحدود للسيد محمود تيمور، هو معجم الحضارة، حيث نجد كل أسماء الأشياء والأفكار الخاصة بالمدنية الحديثة تقريباً، والتي دخلت إلى العالم العربي، مصنفة مدروسة بشكل نقدي واحداً بعد الآخر. انظر: محمود تيمور، معجم الحضارة (القاهرة: [د. ن.]، 1961).

عند أرسطوطاليس الذي كان باعتراف الجميع معلم العرب الأكبر في هذا الموضوع.

من جهة أخرى، فإن العرب لم يُبدوا اهتماماً من الناحية التقليدية بمشكلة كهذه، خاصة عند مستوى تجريدي كهذا من التفكير. ومن المؤكد أن العربي الجاهلي أيضاً قد عرف أن الأشياء قد وجدت، بما في ذلك نفسه هو وإبله والناس الآخرين من حوله، لكنه لم يجعل أبداً «وجود» هذه الأشياء بالذات موضوعاً خاصاً للتأمل. ولكون «الوجود» (Existence) ليس موضوع اهتمام، لم يكن ثمة مفهوم يقابله، ولما لم يكن ثمة موضوع، لم تكن هناك كلمة تعبر عنه.

وبمصطلحات أعم، يمكن أن نقول إن العرب ككل كانوا شعباً ميتافيزيقياً إلى أدنى حد، ولم يكن العام والكوني يلفت اهتمامهم. لقد كان اهتمامهم السائد والحصري تقريباً مركّزاً على الأشياء العيانية المفردة، أو بالأحرى على الأوجه المحسوسة من الأشياء المحسوسة. ويبدو كأن لدى العرب متعة لا حدود لها بتفحص تفصيلات الأشياء العيانية التي كانوا يرونها حولهم بعيون نافذة. ومن هنا كان الغنى المذهل للمعجم العربي المعبّر عن كل الأوجه التي يمكن ملاحظتها في الأشياء المحسوسة، إلا أنّهم كما يبدو كانوا يفتقرون إلى القدرة العقلانية المتفوقة للذهاب في الاتجاه المضادّ، أي ذلك الاتجاه الذي يخص التقدم خطوة بعد خطوة من الأشياء العيانية والفردية وأوجهها المادية المحسوسة إلى الأفكار العامة المجرّدة متتبعين المسار المنطقي للعلاقة بين الأشياء المحسوسة والأفكار المجرّدة. لقد كانوا بهذا الفهم «انصرافيين»(*) على نحو أساسي.

(*) [الانصرافيون (Particularists) هم الذين ينصرفون إلى الاهتمام المفرط والعناية الشديدة بموضوع محدد بذاته ومعرفة تفاصيله الدقيقة].

وهنا، لا أستطيع مقاومة إغراء أن أقتبس أسطراً قليلة من كتاب: **فجر الإسلام**[42] للأستاذ أحمد أمين، حيث يكتب في الفصل الخامس من هذا الكتاب الشهير الذي يبحث مسألة الحياة العقلية للعرب في العصر الجاهلي، ما يلي:

[67] «العربي لم ينظر إلى العالم نظرة شاملة كما فعل اليوناني مثلاً. لقد ألقى اليوناني ـ أوّل ما تفلسف ـ نظرة عامة على العالم، فساءل نفسه: كيف برز هذا العالم إلى الوجود؟ إني أرى هذا العالم جمّ التغيّر كثير التقلّب! أفليس وراء هذه التغيّرات أساس واحد ثابت؟ وإذا كان، فما هو؟ . . . . وأرى العالم كله كالشيء الواحد يتصل بعضه ببعض، وهو خاضع لقوانين ثابتة، فما هو هذا النظام، وكيف نشأ، وممّ وجد؟

هذه الأسئلة وأمثالها وجهها اليوناني إلى نفسه، فكانت أساس فلسفته ومبناها كلها النظرة الشاملة. أما العربي فلم يتجه نظره إلى هذا الاتجاه، ولم يحصل هذا حتى بعد الإسلام، بل كان يطوف في ما حوله، فإذا رأى منظراً خاصاً أعجبه تحرك له، وجاش صدره بالبيت أو الأبيات من الشعر أو الحكمة أو المثل. . .

أما نظرة شاملة وتحليل دقيق لأســه وعوارضه، فذلك ما لا يتفق والعقل العربي، وفوق هذا، هو إذا نظر إلى الشيء الواحد لا يستغرقه بفكره، بل يقف فيه على مواطن خاصة تستثير عجبه، فهو إذا وقف أمام شجرة لا ينظر إليها ككل، إنما يستوقف نظره شيء خاص فيها كاستواء ساقها أو جمال أغصانها؛ وإذا كان أمام بستان لا يحيطه بنظره ولا يلتقطه ذهنه كما تلتقطه «الفوتوغرافيا»، إنما يكون كالنحلة يطير من زهرة إلى زهرة، فيرتشف من كلْ

(42) أحمد أمين، فجر الإسلام (القاهرة: [د. ن.]، 1955)، ص 41-44.

رشفة. هذه الخاصة في العقل العربي هي السرّ الذي يكشف لك ما ترى في أدب العرب ـ حتى في العصور الإسلامية ـ من نقص وما ترى فيه من جمال .... وعلى الجملة، فالعقل اليوناني مثلاً إن نظر إلى شيء نظر إليه ككل، يبحثه ويحلله، والعقل العربي يطوف حوله، فيقع منه على درر مختلفة الأنواع لا ينظمها عقد»(*).

كما يسهل أن نلاحظ، إن شعباً من هذا النوع له أن يأتي بشعر غنائي من الدرجة الأولى، لكنه ليس ملائماً بطبيعته للفلسفة. وهذا يتضمّن أيضاً أن لغته ستكون في أفضل حالاتها في الشعر [68]
الغنائي، وأسوأها في الفلسفة الاستدلالية، لأن معجمها إذا ترك على حالته الطبيعية، فهو لن يطور المفاهيم المجرّدة التي لا غنى عنها للتفكير الميتافيزيقي.

إن مفهوم «الكينونة» (Being) كان واحداً من أهم التجريدات التي يفتقر إليها معجم العرب، إنه المفهوم الإغريقي المجرّد «to einai» الذي كان الهاجس المسيطر على العقل الفلسفي الإغريقي، وعندما أُدخل إلى العالم الإسلامي، وشعر المفكرون حقّاً بأنهم مجبرون على البحث عن كلمة في اللغة العربية تكافئ هذا المفهوم على نحو ملائم تماماً، كانت ثمة كلمتان رشحتا نفسيهما[43].

(*) [نقلت هنا نص كلام أحمد أمين من كتابه حرفياً، اي أنني لم أترجم اقتباس المؤلف منه. وهذه الفكرة التي يقررها أحمد أمين بشأن العقل العربي متأثرة تماماً بالنظرة العنصرية الغربية التي شاعت في القرن التاسع عشر لدى بعض المفكرين والفلاسفة واللغويين الغربيين، ونزعة التصنيف التي مارسوها على الشعوب، وقد نوقشت هذه الأحكام من قبل بعض الباحثين الغربيين لأنها تفتقر إلى العلمية والموضوعية وتعبر عن مركزية العقل الغربي].

(43) انظر شرح غُواشون المفصل لهذه المشكلة الذي أدين له بالكثير في ما سيأتي، في: Amélie Marie Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, 2ème ed. rev. et corr. (Paris: Adrien-Maison-neuve, 1951), chap. 2.

الأولى منهما هي الفعل «كان» (كون)، لكنه كان بعيداً عن أن يصبح المكافئ الدقيق للمفهوم الإغريقي المجرد لكلمة «Being»، لأن الفعل يعني أساساً «يحدث» أو «يتخذ وضعاً أو حالاً». هناك، بكلمات أخرى، عنصر «الصيرورة» المهم في بنية معنى هذه الكلمة، أي أنها ليست المفهوم «Being» خالصاً، بل شيء يولد ثم يأخذ بالنمو بعدئذٍ أو يتغيّر بمرور الزمن، أي «Werden» بدلاً من «Sein» كما قد يقول الألمان.

ولذلك، فمن الطبيعي تماماً أن انتهت الكلمة في الفلسفة الإسلامية إلى أن تصبح بالأحرى الترجمة العربية للكلمة الإغريقية الأخرى «Genesis» التي استخدمها أرسطو كمصطلح تقني مهم في مبحث الوجود عنده «الأونطولوجيا»، لتدل على مفهوم «Coming into being»، أي السيرورة الحركية «للتحوّل»، أكثر من الفكرة السكونية لمفهوم «Being» الخالص البسيط.

المرشح الآخر كان الجذر «و ج د» بمعناه الأساسي «Finding» (إيجاد). وهذا المعنى الجذري، عندما يؤخذ بصيغته المبنية للمجهول «to be found» (وُجِدَ)، يصبح قريباً على نحو مقبول نوعاً ما من معنى «to einai» على الأقل. إنه يستبعد المعنى المباشر «Becoming» (تحوّل) أو «Coming into being» (يكون)، هذا فضلاً عن أنه يحمل معنى شيء ما يوجد ببساطة، من دون أن يكون بالضرورة موجوداً ثمة. وهذا العنصر الأخير الذي يدعى في الاصطلاح الفلسفي «الاحتمال» (إمكان الحدوث) شيء جوهري في البنية المفهومية لكلمتي «Being» و«Existence» طبعاً باستثناء حالة واحدة فقط هي حالة «Necessary being» (واجب الوجود).

وبهذه الطريقة، أخذت كلمة «وجود» ـ بالفهم الذي على المرء أن يأخذها به من المبني للمجهول لتعبير «Being found» ـ ترشح تدريجياً كمكافئ عربي لمفهوم «to einai».

وعلى رغم ذلك، لا يتمالك المرء نفسه من الشعور بأن شيئاً ما أجنبياً وغريباً قد تمّ إقحامه على اللغة العربية من الخارج. [69] والواقع أنّ كلمة «وجود» بهذا المعنى الفلسفي ظلت لزمن طويل خارج الاستعمال العربي المألوف. وهذا ما يمكن أن نراه في الملاحظات العرضية التي أوردها الغزالي في كتابه: **مقاصد الفلاسفة**[44] مستنتجاً أنه غالباً ما يحدث أن يكون من الصعب جعل كلمة «وجود» مفهومة بالمعنى الفلسفي الدقيق، إلى درجة أن من الضروري والمفضّل من وقت الى آخر استعمال الكلمة الأجنبية إذا أراد الفلاسفة أن يكونوا واضحين تماماً.

كذلك نرى ابن رشد متردداً في استعمال هذه الكلمة من دون تحفظ، لأنها كما يقول غالباً ما تضلّل القراء. إن الصيغة المفعولية من الفعل نفسه «موجود» قد استعملت في الفلسفة الإسلامية كمكافىء عربي للمفهوم الأرسطي «to on» (في اللاتينية ens)، أي المفهوم «Being»، بمعنى «الشيء الذي يوجد» أو «الجوهر الفرد». ولكن وفقاً لما يقوله ابن رشد، فإن كثيراً من الناس ـ بدلاً من أن يجعلوا الكلمة العربية «موجود» شبه شفافة دلالياً، ويقرأوا وراءها المفهوم الإغريقي «to on» كما يجب عليهم أن يفعلوا ـ يجعلون كلمة «موجود» معتمة إذا جاز القول، ويميلون إلى فهمها بمعنى أن «شيئاً قد وجد» (Something found) وهو المعنى الأساسي لهذه الكلمة في اللغة العربية فعلاً. وهذا هو السبب، كما يقول، في أن الاسم المجرّد «هُويّة» قد نحت من الضمير «هو» كمكافىء للمصطلح الأرسطي (Subject Substance)، أي الجوهر الفرد (Individual Substance)[45].

---

(44) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ط 2 (القاهرة: المكتبة التجارية، 1963)، ج 2، ص 8.

(45) انظر: Goichon, Ibid., p. 78.

لقد صار مفهوماً مما سبق أن إعادة البحث النظامية الشاملة لتاريخ الفلسفة الإسلامية من وجهة النظر الخاصة بعلم الدلالة، شيء سيجازي الجهد بسخاء. فدراسة كهذه لن تكشف فقط النقاط الكثيرة والمثيرة جداً، التي تخصّ تفاصيل التحوّل الدلالي الذي خضعت له المفاهيم المفردة. إنها علاوة على ذلك ستسهم في جعل علم الدلالة يتقدم كعلم ثقافي، أعني كأداة خصبة للبحث في التحليل العلمي لرؤية العالم. وعلى أية حال، فقد تمت الإشارة إلى هذا هنا فقط كمهمة مستقبلية محتملة. إنه ليس من الضروري، ولا من الممكن أبداً بالنسبة الى هدفنا الحالي أن ندخل في أية تفاصيل أكثر. وما أردت فعله في القسم الأخير من هذا الفصل كان ببساطة أن أبيّن أن بالإمكان نظرياً أن يوجد ثمة علم دلالة تعاقبي مختلف في موقعه الأساسي عن علم الدلالة الآني، ولكنه في الوقت نفسه مرتبط ارتباطاً صميماً بالأخير. هذا أولاً، وثانياً، أن أوضح كيف كان على الفلسفة الإسلامية كنظام مفهومي أن
[70] تعاني كثيراً في تطوير معجمها الخاص بها ضمن حدود المعجم العربي تحت التأثير الساحق المباشر لنظام مفهومي أجنبي تماماً بكل ما في الكلمة من معنى.

والآن، دعونا نعدْ إلى موضوعنا الخاص بعينه، وهو قضية «بنية الرؤية القرآنية للعالم».

الفصل الثالث

البنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم

I. ملاحظة تمهيدية

يهدف هذا الفصل إلى تقديم مخطط مجرد للبنية الأساسية للرؤية القرآنية للعالم، تمهيداً لتحليل أكثر تفصيلاً لبعض الحقول الدلالية ذات الأهمية الكبرى والتي ستأتي في الفصول الباقية. إن صورة كلية كهذه لا غنى عنها إذا أردنا أن نكون في موقع يمكّننا من تحديد المواضع الأكثر ملاءمة بالنسبة الى القضايا الخاصة التي ستشغلنا في ما يخص العلاقة بين الله والإنسان في القرآن، وذلك ـ وكما علمنا للتو ـ لأن الموقع الخاص بكل حقل مفهومي مستقل، سواء أكان كبيراً أو صغيراً، لن يكون محدداً بشكل دقيق إلا بالعلاقات المعقدة التي تعطيها كلّ الحقول الرئيسية بعضها لبعض، ضمن الكلّ الموحّد.

إلى ذلك، ثمة سبب أكثر مباشرة في ضرورة أن نبدأ عملنا بمحاولة الحصول على مشهد عام للمخطط المفهومي الخاص بالرؤية القرآنية للعالم، وهو أن التحليل الدلالي للقرآن بالمعنى الذي نفهمه في هذا الكتاب، وكما أوضحنا ذلك تماماً في الفصلين السابقين، لا يعني الدراسة المفرداتية للمعجم القرآني كله، أي دراسة كل الكلمات التي حدث أن وجدت في القرآن،

بل يعني الدراسة التحليلية النظامية للكلمات الأكثر أهمية فقط، والتي يبدو أنها تؤدي دوراً بالغ الأهمية في تمييز السمة(1) السائدة التي تتكرر في الفكر القرآني وتتخلله وتسيطر عليه. ووحدها الكلمات المهمة من هذا النوع، أي الكلمات المفتاحية، تحدد
[75] ميزة النظام ككل. ولكن من أجل التمكّن من قياس أهمية الكلمات وتمييز ما هو أكثر أهمية نسبياً عمّا هو غير مهمٍّ نسبياً بهذا الفهم الخاص، لا بد من أن يكون لدينا صورة تخطيطية عامة للموضوع كله، بشكل مسبق، وإلا فإننا سننتهي ببساطة إلى التشتت وراء التفاصيل الجزئية.

ومن أجل تحقيق هدفنا في عزل الشبكة المفهومية الأساسية للقرآن ككل، فإن المطلب الأول هو أن نحاول قراءة القرآن من دون أية مفاهيم مسبقة. علينا، بكلمة أخرى، ألا نقرأ فيه الأفكار التي طُوّرت ووُسّعت في العصور ما بعد القرآنية، من قبل المفكرين المسلمين الذين بذلوا جهوداً لفهم كتابهم الكريم وتفسيره، كلٌّ بحسب موقعه الخاص. علينا أن نحاول استيعاب بنية التصور القرآني للعالم في شكلها الأصلي، أعني تلك التي قرأها وفهمها أصحاب الرسول [ﷺ] ومعاصروه. إن هذا لو تحرّينا الدقة، لا بد من أن يظل دائماً مثالاً لا يمكن بلوغه، ومع ذلك، علينا أن نبذل ما بوسعنا للاقتراب من هذا المثال ولو بخطوة.

والآن، ولدى قراءتي القرآن من أجل هذا الغرض،

---

(1) إني أتفق تماماً مع د. داود رهبر إذ يقول: «إن ما هو متوقع من كتاب عظيم موحى ليس التماسك المنطقي المطلق، بل تماسك الفكرة المهيمنة. إن الرسل لا يأتون بفلسفة، بل يقدمون حكمة من نوع خاص، حكمة ذات سمة غالبة مسيطرة». انظر: Daud Rahbar, *God of Justice; a Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an* (Leiden: E. J. Brill, 1960), p. 721.

والبحث عن هذه السمة الغالبة بهذا المعنى، هو مهمتنا. إلا أن هذا يمكن تحقيقه بالعديد المختلف من الطرق والمناهج، وعلم الدلالة واحد منها.

وكمختص بعلم الدلالة، فإن انطباعي الأول والغامر عنه أنه نظام عظيم ذو طبقات متعددة، يقوم على عدد من المتضادات المفهومية الأساسية التي يكوّن كلٌّ منها حقلاً دلالياً مخصوصاً. أريد أن أقول، بكلام أقل تخصصاً في علم الدلالة، إن لدي انطباعاً أني هنا في عالم يسوده جوّ حادّ من التوتر والتأزم الروحي، وما نحن بإزائه ليس تصويراً سطحياً موضوعياً لما قد حدث ولما يحدث ولما سيحدث. إنه ليس عالماً يتجسّد هادئاً خلواً من الاضطراب، بل على العكس، إننا نشعر أن هناك نوعاً من «الدراما» الروحية المتوترة التي تتواصل، والدراما تحدث فقط عندما يكون ثمة تضادّ حركي بين الشخصيات الرئيسية. إنه نظام معقد من المتضادات التي صيغ كل واحد منها من قطبين يقفان في مواجهة أحدهما الآخر، والقطب يُؤشِّر دلالياً بما سمّيته بـ «الكلمة ـ المركز». باختصار، إن الرؤية القرآنية للعالم من وجهة النظر الدلالية قابلة لأن تُجسّد كنظام مبني على مبدأ التضاد المفهومي.

II. الله والإنسان

إن أول المتضادات وأكثرها أهمية بهذا المعنى يتألف من العلاقة الجوهرية بين الله والإنسان، ولا حاجة الى القول إن الله وفقاً للقرآن ليس الإله المتعالي فحسب، بل هو الموجود الوحيد الذي يستحق أن يسمى «موجوداً» بكل ما في الكلمة من معنى، والذي لا يمكن لأي شيء في العالم كله أن يضادّه. ومن الناحية الأونطولوجية، فإن من الواضح جداً أن العالم القرآني ذو مركزية إلهية، كما ذكرت أكثر من مرّة. إن الله يقوم في مركز عالم الوجود بالذات. وكل الأشياء الأخرى، الإنسانية وغير الإنسانية مخلوقات له، وإذن فهي بحد ذاتها أدنى منزلة منه في تراتبية الوجود بصورة مطلقة. وبهذا المعنى لا يمكن أن يوجد شيء مضادّ له، وذلك بالضبط ما عنيناه بقولنا أعلاه من أن «الله» من وجهة دلالية هي

الكلمة ـ المركز العليا في معجم القرآن، والتي تهيمن على الحقول الدلالية كلها وعلى النظام كلّه تبعاً لذلك.

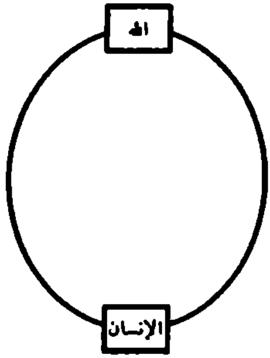
ولكن ثمة على أية حال اعتبار معين يجعلنا نشعر أننا نملك المبرر لوضع مفهوم «إنسان» في القطب المقابل لمفهوم «الله»، ذلك أن الإنسان هو الوحيد من بين كل المخلوقات من عُلّقت عليه أهمية عظيمة في القرآن، وهي تلفت انتباهنا إليها بالقدر نفسه الذي يلفت مفهوم «الله» انتباهنا إليه. وفي الحقيقة، فإن الإنسان بطبيعته وسلوكه ونفسيته وواجباته ومصيره، ينال اهتماماً مركزياً في الفكر القرآني بالقدر الذي تناله مسألة «الله» ذاته.

إن ماهية الله، قوله وفعله، تتحول إلى مشكلة بشكل رئيسي، إن لم يكن ذلك حصرياً، حين تتعلق بمسألة الكيفية التي يستجيب بها الإنسان إليها. إن الفكر القرآني معنيّ بمشكلة خلاص البشر، ولولاها لما «أنزل» القرآن، كما يؤكد ذلك القرآن بوضوح ويكرره.

وبهذا المعنى الخصوصي، فإن مفهوم الإنسان من الأهمية بحيث يشكل القطب الرئيسي الثاني الذي يقف وجهاً لوجه بإزاء القطب الأساسي. أعني مفهوم «الله».

إن هذا التواجه الأساسي لهذين القطبين الأكبرين يمثل التضادّ المفهومي الأكثر أهمية في القرآن، إذ إنهما بالإضافة إلى غيرهما، يقومان بخلق ذلك الجو الحركي الدرامي الحاد للتوتر الروحي الذي،كما قلت للتو، يميّز الرؤية القرآنية للعالم.

من هنا، فإن عالم القرآن يمكن أن يتمرأى كدائرة ذات
[77] نقطتين أساسيتين تقابل إحداهما الأخرى، واحدة في الأعلى والأخرى في الأسفل (كما في هذا الرسم التوضيحي) [الشكل رقم (3-1)].



الشكل رقم (3-1)

إن هذه الدائرة ترمز إلى عالم الوجود كمسرح تجري عليه كل الدرامات الإنسانية. و«الجاهلية» لم تكن تعرف دائرة كهذه، فالرؤية «الجاهلية» للعالم ذات مركزية إنسانية، إذ كان الإنسان القطب المفهومي الوحيد الذي لم يكن ثمة قطب أساسي في مواجهة جوهرية معه. إن الإنسان ومصيره على الأرض، وموقعه في القبيلة التي ينتمي إليها، وعلاقة قبيلته بغيرها من القبائل وأخلاقياته التي كانت قَبَلِيّةً بطبيعتها، كل ذلك كان يمثل المشكلة الرئيسية للإنسان الجاهلي. طبعاً كان يدرك وجود القوى غير المرئية الأسمى منه في تدرّج الوجود، مسلسلةً من الله إلى الجن، إلا أن هذه القوى تحتل في النهاية، قطاعاً ضيقاً ومحدوداً من العالم الذي يهتم به. إنها لم تكن مهمّة الى درجة أن تمثل المبدأ المفهومي الرئيسي القائم بذاته، والذي يمكن أن يقسم هذا العالم إلى نصفين، أحدهما الإنسان. وبناء على ذلك، لم يكن ثمة جوّ من التوتر الروحي يتخلل عالم الوجود، كما كان الإنسان «الجاهلي» يدركه.

أما الآن، وفي عالم الإسلام الجديد، فإن التوتر الروحي والدرامي الذي أشرت إليه للتو قد نشأ، لو تحدثنا بمصطلحات

علم الدلالة، بسبب العلاقة الخاصة بين القطبين المفهوميين الأكبرين، أعني الله والإنسان، ولم تكن هذه العلاقة بسيطة ولا أحادية الجانب، بل معقدة ثنائية، بمعنى أنها علاقة تبادلية.

ويمكن لهذه العلاقة المعقدة أن تُحلَّل مفهومياً إلى أربعة أنواع رئيسية من العلاقة بين الله والإنسان. بكلمة أخرى، إن «الكوميديا الإلهية»(*) القرآنية يجري تمثيلها على المسرح الكبير الذي أشرت إليه آنفاً في أربعة أنواع مختلفة من العلاقات بين «الله» و«الإنسان»:

أ. **العلاقة الأونطولوجية (الوجودية)**: بين الله بوصفه [78] المصدر الجوهري للوجود الإنساني، والإنسان بوصفه ممثِّلاً للعالم المخلوق الذي يدين بوجوده عيناً لله. إنها بتعبير علمي ديني، علاقة «الخالق ـ المخلوق» بين الله والإنسان.

ب. **العلاقة التواصلية**: حيث يدخل الله والإنسان في علاقة

(*) [يستعمل المؤلف هذا التعبير بشكل مجازي، مشيراً كما هو واضح، إلى ملحمة الشاعر الإيطالي الكبير دانتي أليجيري (عام 1321) التي اشتهرت بهذا الاسم، وتميّزت بذلك المعمار الفني المدهش للعالم الآخر بكل تفاصيله التي جسّدتها بحيوية وعمق، فضلاً عن أجوائها الروحية المفعمة بالقدسية والبهاء والعظمة والقدرة المطلقة لله، وتأكيدها على قيم العلم والمعرفة والخير والجمال كطريق لخلاص الإنسان. كوميديا دانتي عالم روحي رائع في عظمته وتنظيمه، وهذا هو وجه الشبه بينها وبين العالم القرآني من وجهة نظر المؤلف، ولعل ذلك ما أتاح له استعارة التسمية هنا. وجدير بالذكر أن ملحمة دانتي كان اسمها في البداية الكوميديا، ثم ألحق بها وصف الإلهية في ما بعد، وكلمة «كوميديا» لم تكن في عصر دانتي تعني ما تعنيه لنا اليوم، أي العمل الدرامي المثير للضحك، بل كانت تعني قصة شعرية طويلة أو ملحمة تنشد على الناس. انظر: دانتي أليجيري، الكوميديا الإلهية، ترجمة وتحقيق حسن عثمان، 3 مج، ط 3 ([د. م.]: دار المعارف، 1988)، مج 1، المقدمة، الجحيم. وعلى الرغم من ذلك، فإن عظمة القرآن المطلقة بوصفه كتاب الله وكلامه لا تبيح مقارنة كهذه، ولكني أبقيت على التعبير لنعرف من خلاله الطريقة التي ينظر بها المؤلف إلى القرآن الكريم].

تبادلية حميمة كل منهما مع الآخر ـ يأخذ الله، طبعاً، زمام المبادرة فيها ـ من خلال تواصل مشترك.

ويمكن تمييز طريقتين مختلفتين لهذا التواصل: (1) النوع اللفظي، و(2) النوع غير اللفظي. إن النوع اللفظي من التواصل قد يتم من الأعلى إلى أدنى، وذلك هو «الوحي» بالمعنى التقني الضيق، أو من الأدنى إلى الأعلى، وهو الذي يتخذ شكل «الدعاء».

النوع غير اللفظي من التواصل هو إما من الأعلى إلى الأسفل، ويتمثل بالفعل الإلهي (تنزيل الآيات)، أو من الأسفل إلى الأعلى، ويتخذ شكل «الصلاة» أو الشعائر الدينية عموماً.

ج. علاقة الربّ ـ العبد : وتستلزم هذه العلاقة من جهة الله بوصفه «الربّ» كل المفاهيم المتعلقة بجلاله وعظمته وقدرته المطلقة.. إلى آخره، بينما تستلزم من جهة الإنسان كـ «عبد» له، مجموعة من المفاهيم التي تتضمن الخضوع والتواضع والطاعة المطلقة وغير ذلك من الخصائص التي ينبغي أن تتوفر عادة في العبد. على أن لهذا الجزء الإنساني من العلاقة جانباً سلبياً ملازماً له يتألف من مفاهيم تتضمن الغطرسة والتكبر والغرور والصفات المماثلة الأخرى المرتبطة بكلمة «جاهلية» والمتضمنة فيها.

د. العلاقة الأخلاقية : وهذه العلاقة تقوم على ذلك التغاير الأساسي جداً بين الوجهين المختلفين اللذين يمكن تمييزهما في مفهوم «الله» عينه: إله الخير والرحمة والمغفرة والكرم اللامحدود من جهة، وإله العقاب والعدالة الصارمة من جهة أخرى. وثمة نظير لذلك من جانب الإنسان يتمثل في التغاير الأساسي بين «الشكر» من جهة، و«التقوى» من جهة أخرى. ومثلما رأينا آنفاً، فإن «الشكر» و«التقوى» يشكلان معاً مقولة «الإيمان»، وذلك

سيؤدي إلى تغاير حاد مع «الكفر» في كل من معنييه: الجحود وعدم الإيمان[2].

[79] III. المجتمع المسلم [الأمّة]

إن هذه العلاقات الأساسية حالما تتوطد بين الله والإنسان، فإنها ستنجب في غمرة الجنس البشري ككل، مجموعة خصوصية من الناس الذين يعترفون بها ويختارون الجانب الإيجابي من الموضوع كأساس لنظرتهم إلى الحياة والوجود. وما أدعوه هنا بالاستجابة (الإيجابية) يتألف في إطار العلاقة الأونطولوجية الأولى، من اعترافهم بالله كخالق لهم، أي الرب المتفضل على الإنسان بفضل غير اعتيادي لصالح حياته ووجوده، وهو الذي إذ منحه الحياة، يراعي مصيره. أما في إطار العلاقة الثانية الخاصة بالتواصل، فإن هذه الاستجابة الإيجابية تتمثل في أن يستجيب الإنسان طواعيةً ومن كل قلبه للنداء الإلهي، ويتبع هداه إلى طريق الخلاص. وفي ما يخص الثالثة، أي علاقة الإله ـ العبد، فإن الاستجابة الإيجابية تعني أن ينبذ الإنسان من نفسه كل بقايا «جاهليته» السابقة، وأن يتصرف أمام الله، سيده، بما يلائم العبد فعلاً. وأخيراً وفي إطار العلاقة الأخلاقية، فإنها ـ أي تلك الاستجابة ـ تعني أن يبدي الإنسان شكره على نعم الله، وأن يخشى العقاب الإلهي، وهذه الخشية ليست سوى الجانب الثاني من الشيء نفسه. إن هؤلاء الناس يشكلون بطبيعة الحال، مجموعة متماسكة، أي مجتمعاً دينياً. هذا هو مفهوم «الأمة» أو «الأمة

(2) في ما يتعلق بهذه الأشكال الأربعة الأساسية من علاقة الله ـ الإنسان، لا بد من أن نكتفي بهذا الموجز عند هذه المرحلة، ونترك المسألة من دون أي شرح إضافي، لأنها ستشكل موضوعنا الرئيسي على امتداد الفصول الباقية، وبالنسبة إلى الأوجه الأخرى من الرؤية القرآنية العامة للعالم، التي سنقوم بالإشارة إليها في هذا الفصل، فإننا سنقدم بعض التفصيلات عنها من منظور أنها لن يتم بحثها في هذا الكتاب على وجه الحصر.

المسلمة» إذا أردنا أن نكون أكثر دقة، وهذا المفهوم يعني في الأصل مجتمعاً من الناس الذين قد سلموا أنفسهم لله[3]، ولكنه انتهى إلى أن اكتسب معنى «المجتمع الإسلامي» الذي يشير إليه الرسول[ﷺ] في الحديث دائماً باسم «أمّتي».

إن أهمية هذا المفهوم من العظمة بحيث لا يحتاج منا إلى مزيد إيضاح، فقد أشّر ميلاده لحظة حاسمة حقاً في تاريخ الإسلام[4]، فحتى تلك اللحظة، كان مبدأ التنظيم الاجتماعي والسياسي في الجزيرة العربية ذا طبيعة قَبَلِيّة في جوهره، وهذا الموضوع لا يحتاج إلى معالجة مفصّلة منا، فقد درسه بتوسع العديد من المؤلفين المختلفين. باختصار، كانت قرابة الدم العنصر الحاسم في تصور العرب الجاهليين الوحدة الاجتماعية. وقد طوّر القرآن في مواجهة هذا المفهوم المتمتع بقدسية القدم، فكرة جديدة عن الوحدة الاجتماعية لم تعد تقوم على القرابة، بل على الإيمان الديني المشترك.

لقد كان أمراً طبيعياً أن يسبب تأسيس هذا المفهوم الجديد ـ «المجتمع الديني» ـ اضطراباً عظيماً في بنية الحقل الدلالي لـ «المجتمع». فقد خلق قبل كلّ شيء صراعاً حادّاً بين مفهوم «الأمة» الإسلامي، وأولئك الذين رفضوا علانية وبوضوح الدخول [80]

---

(3) ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 128. يشير المؤلف هنا إلى أن مصطلح «الأمة» مقتبس من هذه الآية بالذات].

(4) إن أهمية هذا المفهوم لا يمكن بأي حال أن تقتصر على هذه المرحلة التي ندرسها في هذا الكتاب، ذلك أنها تمتد إلى كل زوايا التاريخ الإسلامي، كما يكتب سير هاملتون أ. ر. جب: «إن الكلمة المفتاحية لكل شيء ذي علاقة بالثقافة الإسلامية هي كلمة «أمة»، وعلينا أن نرى الميزة الحقيقية للتاريخ الإسلامي وللثقافة الإسلامية من خلال تطور هذا المفهوم ومن خلال أشكاله التي اتخذها». انظر: Hamilton A. R. Gibb, «The Community in Islamic History,» *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107, no. 2 (April 1963), p. 173.

في هذا المجتمع، أي «الكفّار». وهذه الفئة الأخيرة تتضمن قسماً فرعياً يتمثل بالفئة الأصغر ـ «المنافقين» الذين كانوا يتظاهرون بالانتماء إلى المجتمع المسلم شكلياً، لكنهم في الواقع ظلّوا في المعسكر الآخر[5].

ولكن كانت ثمة مشكلة أكثر دقة إلى حدّ بعيد، فحالما تأسس مفهوم «الأمة» في الإسلام، وجد المسلمون أنفسهم محاطين بعدة مجتمعات دينية كان قد مرّ على وجودها زمن طويل عندما ظهر الإسلام، مثل اليهود والنصارى والصابئة والزرادشتيين [= المجوس]، والقرآن يسمّي هؤلاء «أهل الكتاب»، ويعني هؤلاء الذين يملكون كتاباً مقدساً، أي الأمم التي أرسل إلى كل منها رسول وجاءها بكتاب موحى.

وإذا نظرنا من هذه النقطة إلى الوراء، فإن القرآن يقسم كلّ الجنس البشري قبل مجيء الإسلام إلى فئتين: (1) أهل الكتاب و(2) هؤلاء الذين ليس لديهم كتاب مقدس، أي «الأمّيون». وهاتان الفئتان تناقض إحداهما الأخرى بشكل حادّ، ويتبين هذا التضاد بوضوح في عدة آيات، منها على سبيل المثال:

﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّنَ. . .﴾[6].

.. إن السياق نفسه يوضح أن تعبير «الذين أوتوا الكتاب» في هذه الآية يشير إلى اليهود والنصارى بينما «الأمّيين» هم العرب الوثنيون.

ومهمّ أن نلاحظ أن العرب الوثنيين وقبل مجيء الإسلام قد

(5) لتحليل مفهوم النفاق الديني، انظر: Toshiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran; a Study in Semantics*, Keio University. Studies in the Humanities and Social Relations; v. 2 (Tokyo: Keio Institute of Philological Studies, 1959), Chap. 11.

(6) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 20.

سُمّوا هنا، كما في مواضع أخرى بـ «الأميين» (الناس الذين لا كتاب لهم). بكلام أدقّ، إنهم ليسوا «كُفّاراً» أو «كافرين» بعد، ذلك أنهم لمّا يُذكّروا بفتح عيونهم على عمل الله الرائع. إن الكفار الحقيقيين هم أولئك الذين يُبدون عن قصد مقاومة متشدّدة للإرادة الإلهية، بعد أن بيّن لهم الوحي الحقيقة واضحةً. إن الرسول نفسه كان وثنياً، أو رجلاً «ضالّاً»[7] قبل تلقيه الوحي.

وأيا ما يكن عليه الأمر، فإن مفهوم «الأميين» في الفكر القرآني مرتبط بقوة مع (1) مفهوم «الكتاب» الذي يعني باختصار «الوحي»، و(2) مع مفهوم «الرسول» الذي يتحمل مسؤولية تبليغ [81]
الكتاب لقومه، و(3) مع فكرة أن الناس قبل الوحي كانوا في حالة «ضلال»، وهذه الحقيقة تتبين من خلال الآية التالية:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[*].

ويبدو أن هذا كلّه يتضمن أمراً ذا أهمية قصوى نستنتجه من القرآن، أعني أن العرب الذين كانوا أحد الشعوب الأمّية قد ارتفعوا بواسطة الوحي العربي وللمرّة الأولى في تاريخهم، إلى مرتبة أهل الكتاب، وأن مفهوم «الأمة» الإسلامية مبني على هذه الفكرة. لكن مفهوم «أهل الكتاب» يشتمل على العديد من المجتمعات المناظرة لمجتمع المسلمين، ولا سيّما المجتمعين اليهودي والمسيحي. وهذا الوضع حتم على «الأمة» الأكثر حداثة أن تحدّد موقعها الخاص بين أهل الكتاب كلّهم، وهكذا تقدّمت

---

(7) ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ [المصدر نفسه، «سورة الضحى،» الآية 7. المؤلف يفهم من الآية الكريمة أن النبي [ﷺ] كان وثنياً حتى هداه الله إلى دين الحق، وهذا فهم حرفي للآية، فضلاً عن أنه يتجاهل مبدأ عصمة النبي الذي ناقشه المفكرون المسلمون طويلاً، وانعكس ذلك في تعدد تفسيرات هذه الآية في التفاسير].

(*) المصدر نفسه، «سورة الجمعة،» الآية 2.

فكرة أن المسلمين هم الآن «خير أمة أخرجت للناس»[8]، وأن الله جعلها «الأمة الوسط»[9]، والمقصود بذلك على الأرجح «الأمة» التي تحتلّ الموقع المركزي بالنسبة الى الكل، بعيداً عن كل التطرّفات التي تمثّلها المجتمعات الأخرى ضمن أهل الكتاب.

والواقع أن أهل الكتاب في العصر السابق للإسلام كانوا قد فسدوا تماماً في نظر القرآن. لقد كانوا أناساً ذوي دين صحيح يؤمنون بالله وبكلماته اتباعاً لأنبيائهم، لكنهم ومع زمن ظهور الإسلام، كانوا قد زيّفوا متعمدين الحقيقة التي أوحاها الله إليهم. فاختاروا بعض الأجزاء التي ترضيهم ورفضوا غيرها أو قاموا بإلغائها. باختصار، إن الدين الخالص الأصيل الذي يدعوه القرآن بـ «دين الحنيفية» الذي يمثله إبراهيم الموحّد الحنيف[10] قد حُرِّف إلى نوع من الكفر، وقد كان الإسلام، وفقاً لما يبينه القرآن نفسه، حركة لإزالة هذه الانحرافات الدينية بقصد أن يعيد بناء التوحيد الحقيقي في شكله الخالص الأصيل.

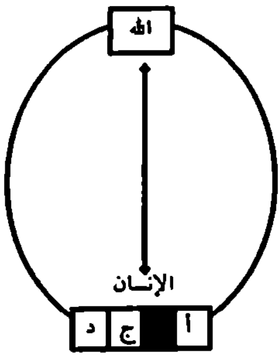
[82] وهكذا نرى أن علاقة «الأمّة» الإسلامية بـ «أهل الكتاب» بعيدة عن كونها علاقة بسيطة ومباشرة. إن «الأمة» الإسلامية من جهة تنتسب صميمياً إلى أهل الكتاب، ولا سيّما اليهود والنصارى، لكنها من جهة أخرى تضادّهما في عداوة مريرة. وإجمالاً، فإنّ هذه العداوة أصبحت أكثر وضوحاً مع مرور الزمن، وقد انعكست هذه السيرورة بوضوح في تاريخ الفكر القرآني. بهذا

(8) ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ..﴾ [المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 110].

(9) ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 143].

(10) حول هذا المصطلح المهم، انظر الفصل الرابع، الفقرة الخامسة من هذا الكتاب.

الفهم، فإن التضادّ المفهومي بين «الأمة» الإسلامية وأهل الكتاب ليس أقل حدّة من ذلك الذي بينها وبين الكفار المشركين. والرسم التوضيحي أدناه مقصود منه أن يبيّن الوضع العام للبشر في الرؤية القرآنية للعالم، والناتج من تأسيس «الأمة» الإسلامية، التي كانت بدورها نتاجاً لتوطّد العلاقات الأساسية الأربع بين الله والعرب من خلال الرسول محمد [ﷺ]. ولا بد من أن نلاحظ أن النظام كله هنا مرة أخرى يقوم بوضوح على مبدأ التضاد المفهومي المركّب.



ا = أهل الكتاب
ب = المسلمون
ج = المنافقون
د = الكفار

الشكل رقم (3-2)

في هذا الرسم، يمثل القطاع المؤشر بالحرف «ب» «الأمة» الإسلامية. ومن الجدير بالملاحظة أن البنية الداخلية لهذه «الأمة» بوصفها منظومة اجتماعية، قائمة على تصوّر جديد للمجتمع، سرعان ما صارت ذات أهمية بالغة بالنسبة الى المؤمنين الذين يعيشون ضمنها. وقد كان هذا بالطبع ظاهرة خاصة بالمرحلة التي أعقبت الهجرة، أعني المرحلة المدنية حيث ظهرت «الأمة» إلى الوجود للمرة الأولى. وكما هو معروف، فإن المجتمع الإسلامي ـ حالما توطّد في المدينة ـ نما متّسعاً بسرعة مذهلة، وصار يتعزّز

أكثر فأكثر في الجزيرة العربية. وقد انعكس ذلك في القرآن نفسه، حيث عولجت مشكلة البنية الداخلية للمجتمع المسلم
[83] بتفصيل كبير في السور التي أنزلت في المدينة مؤطرة بمفاهيم النظام الاجتماعي.

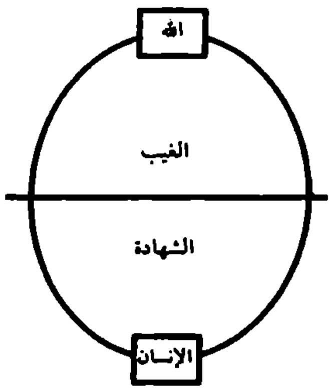
إن هذه المفاهيم تتعلق بالقوانين والتنظيمات التي تضبط العلاقات الإنسانية المتنوعة ضمن المجتمع الإسلامي. والمصطلحات المفتاحية لهذا الحقل ـ ليست مثل المصطلحات المفتاحية القرآنية التي تخصّ العلاقات بين الله والإنسان ـ تعبّر بالدرجة الأولى عن العلاقات بين الإنسان والإنسان في الحياة الاجتماعية في هذا العالم، وهي تشكّل حقلاً دلالياً واسعاً للنظام الاجتماعي. ويمكن تصنيفها بشكل مناسب إلى سبعة حقول فرعية: (1) العلاقات الزوجية الذي يشمل المفاهيم التي تخص الزواج والطلاق والزنا، و(2) علاقات الآباء ـ الأبناء، ويشمل واجبات الآباء تجاه الأبناء، وواجبات الأبناء تجاه آبائهم والتنظيمات المتعلّقة بالتبنّي، و(3) قوانين الميراث، و(4) القوانين الجنائية المتعلقة خصوصاً بالقتل والسرقة والثأر، و(5) العلاقات التجارية ويتألف من مفاهيم العقد والرِّبا، والدَّين والرشوة والنزاهة في التعاملات التجارية، و(6) القوانين التي تتعلق بالأعمال الخيرية، أي الصدقات ـ الشرعية والتطوّعية، و(7) القوانين التي تخص العبيد.

وكما هو واضح، فقد قدِّر لهذه الشبكة الضخمة من المفاهيم التي تعبر عن علاقات إنسانية متنوعة في إطار المجتمع القائم على الإسلام، أن تنمو في ما بعد إلى ذلك النظام العدلي العظيم للتشريع الإسلامي. وربما كان بإمكاننا أن نجد الموضع الأفضل لمناقشة المصطلحات المفتاحية لهذا الحقل عندما نمضي قُدماً من المرحلة القرآنية نحو علم الدلالة الخاص بمعجم الفقه الإسلامي، لأننا سنجد في الأنظمة الكبرى للفقه كل هذه المفاهيم

وقد حلّلها المفكرون المسلمون بصورة دقيقة جداً، وبطريقة لا تبتعد كثيراً عن تحليلنا الدلالّي هذا[11].

IV. الغيب والشهادة

تقسم الرؤية القرآنية هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان إلى نصفين اثنين: «عالم الغيب» و«عالم الشهادة»، وهذا هو التضاد المفهومي الرئيسي الثاني الذي يمكن تبيّنه في رؤية القرآن للعالم، وهما الشكلان الأساسيان لعالم الوجود كله بوصفه المسرح
[84] الأكبر الذي تجري عليه «الكوميديا الإلهية» المشار إليها قبلاً.



الشكل رقم (3-3)

إن القسم المرئي (الشهادة) فقط من هذين العالمين في متناول

---

(11) المهتمون على نحو خاص بالمفاهيم القرآنية للنظام الاجتماعي قد يجدون معرفة تمهيدية عامة في: Robert B. Roberts, *The Social Laws of the Qorân, Considered, and Compared with those of the Hebrew and Other Ancient Codes* (London: Williams and Norgate, ltd., 1925).

على الرغم من أن البحث لا يرتبط بوجهة النظر الدلالية، لمن أراد مسحاً أكثر تفصيلاً للموضوع وأود أن أزكي: محمد عزة دروزة، الدستور القرآني في شئون الحياة (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1956).

الإنسان، على حين أن الله يهيمن على كليهما، كما يخبرنا على سبيل المثال في سورة الزُّمر:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ. . . ﴾[12].

ولا بد من ملاحظة أن هذا التمييز في نفسه لا يكون ذا معنى إلا بالرجوع إلى المقدرة المعرفية الأساسية للعقل الإنساني. إنه بكلمات أخرى، تمييز قد تمّ من وجهة نظر الإنسان، كما هو واضح، ذلك أنه من جانب الله ليس ثمة غيب أبداً، لأنه كلّي العلم مطلقُه، كما يؤكد القرآن ذلك ويكرره على نحو صريح. فالله «يحيط كل شيء بعلمه»[13]. ولنأخذ مثالاً نموذجياً على ذلك يخصّ معرفة «الساعة»[14]، أي معرفة متى بالضبط سيأتي يوم الحساب، وقد كان ذلك إحدى المشكلات الكبرى لكل من المسلمين والكفار، إذ أُخبروا أنّ الله وحده يعلم «متى»، وليس أحد غيره في العالم حتى الرسول نفسه.

﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾[15].

وإذا سُئل الرسول سُؤالاً خطيراً كهذا يتعلّق بـ «الغيب»، فعليه أن يجيب بالطريقة التالية فحسب:

﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا. عَالِمُ الْغَيْبِ
فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾[16]. [85]

---

(12) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية 46.

(13) ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية 12].

(14) انظر الفصل الأول، الفقرة الثالثة من هذا الكتاب.

(15) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية 63.

(16) المصدر نفسه، «سورة الجن،» الآيتان 25-26.

والسبب في ذلك كله أن الإنسان قد خُلق ليعيش في عالم «الشهادة» وحده، ولا تتعدّى معرفته حدود مجاله الطبيعي.

إن الكلمتين نفسيهما ـ «غيب» و«شهادة» بمعنى «اللامرئي» و«المرئي» على التوالي ـ لم تكونا مجهولتين بأي حال عند عرب ما قبل الإسلام، فقد عرفتهما «الجاهلية» واستعملتهما. والجدير بالملاحظة، أنّه حتّى التعبير «عالم الغيب» موجود في إحدى قصائد الشاعر الجاهلي المشهور عنترة بن شداد، على سبيل المثال، بمعنى «المستقبل المجهول»[17].

ولا تَخْتَشُوا ممّا يُقَدَّرُ في غدٍ
فما جَاءنا من عَالَمِ الغيبِ مُخْبِرُ

ولكن الشائع أكثر، أن الكلمة تعني في الأدب «الجاهلي» شيئاً يقع وراء قوة الإدراك الإنسانية، بالمعنى الحسّي. والبيت التالي لشاعر من قبيلة هذيل[18] وهو يصف ثوراً وحشياً طارده الصّياد بأنه يرى بالأذن لا بالعين:

يَرمِي بِعَيْنَيهِ الغُيوبَ وطَرْفُهُ
مُغْضٍ، يُصدِّقُ طَرْفُهُ ما يَسْمَعُ

---

(17) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي؛ وقدم له إبراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.])، ص 83، البيت 4. [البيت ليس من شعره الموثق].

(18) ديوان الهذليين، 3 مج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1945-1950)، مج 2، القسم الثاني، البيت 2، ص 1945، والشاعر هو أبو ذؤيب. [كذا كان توثيق المؤلف، والبيت المذكور من عينيه المشهورة في رثاء أبنائه التي مطلعها:

أمِنَ المَنونِ وريبِها تتوجَّعُ　　　والدّهرُ ليسَ بمُعْتِبٍ من يجزَعُ

انظر: ديوان الهذليين، المكتبة العربية. التراث، 3 ج في 1 (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965)، ج 1، ص 27].

وغالباً ما كانت الكلمة نفسها تستعمل لمعنى «ما هو مضمرٌ في القلب» أو «ما يحفظ من سرٍّ في القلب». يقول الحطيئة على سبيل المثال[19]:

لَمَّا بدا لِيَ منكمْ غيبُ أنفُسِكُمْ ...

.. يعني بذلك الحقد المضمر ضدّه.

ولكن ليس ثمة أثر كما يبدو لكون الكلمة قد استعملت في الوثنية الجاهلية بمعنى ديني. ويصحّ الشيء نفسه على نقيضها الإيجابي «الشهادة» التي كان معناها الأساسي «أن يكون المرء حاضراً بنفسه عند حدث ما ويكون شاهداً على ما يجري فعلياً»[20].

٧. الدنيا والآخرة

من زاوية نظر مختلفة تماماً، يسمّى هذا العالم الذي يجربّه

---

(19) الحطيئة شاعر مخضرم. انظر: المجاني الحديثة عن مجاني الأب شيخو، جلدها اختياراً ودرساً وشرحاً وتبويباً لجنة من الأساتذة بإدارة فؤاد أفرام البستاني، 5 ج (بيروت: دار الأداب الشرقية، 1946-1951)، ج 2، ص 37.

[البيت من قصيدته المشهورة في هجاء الزبرقان بن بدر ومطلعها هو:

والله ما معشرٌ لاموا امرأً جُنُباً ... من آل لأي بن شمّاسٍ بأكياسِ

ورواية البيت الذي استشهد به المؤلف هي:

حتى إذا ما بدا لي غيبُ أنفسكم ... ولم يكن لجراحي فيكمُ آسِ

ازمعتُ يأساً مبيناً من نوالِكُمُ ... ولن ترى طارداً للحرِّ كاليأسِ

انظر: ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني، تحقيق نعمان أمين طه، تراث العرب؛ 5 (القاهرة: البابي، 1958)، ص 71].

(20) التغاير بين «غيب» و«شهادة» بهذا المعنى، يمكن ملاحظته بوضوح أكبر في بيت الشاعر الهذلي معقل بن خويلد. (انظر: ديوان الهذليين، مج 3، ص 70، البيت 3). [البيت المقصود هو:

يَرى الشاهِدُ الحاضِرُ المُطمَئِنُّ ... مِنَ الأمرِ ما لا يَرى الغائِبُ].

الإنسان فعلياً ويحيا فيه ككل، بـ «الدنيا» ـ وتعني حرفياً العالم الأدنى أو الأقرب ـ وغالباً ما يستعمل القرآن عبارة «الحياة الدنيا» بدلاً من كلمة «الدنيا» المجردة. والمدلول الضمني لهذه الكلمة في القرآن هو عالم الكينونة والوجود نفسه الذي مثّلناه آنفاً بدائرة «الله ـ الإنسان» بوصفهما نقطتيها المرجعيتين. بكلمات أخرى، إن كلمة «الدنيا» تدل على ذلك المسرح العظيم الذي تجري عليه «الكوميديا الإلهية»، ويتواصل فيه الله والإنسان كل منهما مع الآخر بالأشكال الرئيسية الأربعة للعلاقة بينهما كما ميزناها أعلاه، إلا أن الزاوية التي ينظر منها إليه الآن مختلفة تماماً عن سابقتها.

ولفهم هذه المسألة، سيكون كافياً أن نلاحظ أن كلمة «الدنيا» تنتمي إلى فئة معينة من الكلمات التي يمكن أن نسمّيها الكلمات المتعالقة، أي تلك الكلمات التي تمثل مفاهيم متعالقة مثل: «زوج» و«زوجة» و«أخ» و«أخت»، إلى آخره: فكل فرد من هذا الثنائي يفترض الآخر دلالياً، ويقوم على الأساس نفسه لهذا التعالق. فالرجل يكون «زوجاً» فقط بمرجعيته إلى «زوجة»، والعكس صحيح. وبالطريقة نفسها بالضبط، يفترض مفهومُ «الدنيا» مفهومَ «الآخرة» ويقف متضاداً معه. والقرآن يبدي وعياً عميقاً بهذا التعالق حيثما استعمل أياً من الكلمتين، ولا حاجة الى الحديث عن تلك الحالات الشائعة، حيث تذكران كلتاهما معاً في اللحظة نفسها، كما في الآية التالية على سبيل المثال:

[87] ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾[21].

إنّ كلمة «الدنيا» شائعة الورود في الأدب الجاهلي، وهذه الحقيقة ستوحي بأن المفهوم المتعالق معها ـ أي الآخرة ـ كان معروفاً لدى العرب الجاهليين أيضاً. وعادة ما يستشهد في هذا

(21) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية 67.

السياق بقول الأصمعي (740 ـ 828) المرجع المشهور في الشعر الجاهلي: «ذهب أمية في شعره بعامّة ذكر الآخرة، وذهب عنترة بعامة ذكر الحرب، وذهب عمر بن أبي ربيعة بعامة ذكر الشباب»[*].

إن حقيقة أن «الآخرة» هنا قد ارتبطت بقوة مع اسم أمية بن أبي الصلت[22]، ستوحي بأن هذا المفهوم ـ وتبعاً لذلك مفهوم «الدنيا» أيضاً ـ كانا على الأغلب منتشرين في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وعن طريق اليهودية والمسيحية بالدرجة الأولى. إن النظر إلى هذا العالم بوصفه عالماً «أدنى» غير ممكن إلا إذا كانت هناك فكرة عن عالم آخر أكثر قيمة وأهمية بكثير منه قد ترسخت بعمق في أذهان الناس. غير أن نظرة كهذه لم تصدر عن الوثنية العربية الخالصة التي من الأفضل وصف نظرتها الأساسية للوجود الإنساني بأنها نوع من «مذهب اللذة المتشائم» المستمد من تلك القناعة الراسخة بأن لا وجود لشيء بعد الموت على الإطلاق، وهذه النظرة «الجاهلية» للحياة نجدها مجسّدة بوضوح في بيت كهذا[23]:

(*) [لا يبين المؤلف من أين اقتبس هذا النص، وهو مذكور في: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، 24 ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1927-1974)، ج 4، ص 125].

(22) حول هذا الشاعر وفكره التوحيدي الخاص به، انظر الفصل الرابع، الفقرة الخامسة من هذا الكتاب.

(23) الشاعر هو إياس بن الأرت. انظر: حبيب ابن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 485، البيت 2. والمثير للاهتمام أن نلاحظ أن الكلمتين نفسهما «لهو» و«لعب» تردان بهذا الترابط أيضاً في القرآن، ولكن بمعنى معكوس تماماً، أي بمعنى الحظ من ما يسمى بمتع هذا العالم: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية 32، انظر أيضاً: [﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ...﴾] القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية 20.

نُـــسـلُ مــلامــاتِ الــرِّجــالِ بــرِيَّـةٍ

وَنَـفْـرِ شُـرورَ الْـيـوْمِ بـالـلَّـهْـوِ والـلَّـعِـبِ(*)

واضح أنّ النظرة الانتقاصية لهذا العالم - أي النظر إلى الدنيا كدنيا (بالمعنى الحرفي المأخوذ من الأدنى - الأقل مرتبة) - تعود بشكل خاص إلى دين روحي، والواقع أن نظرة كهذه إلى الدنيا كانت شائعة في الدوائر المسيحية الموجودة في الجزيرة العربية وحولها قديماً. ويمكن أن نرى ذلك بسهولة ولو بمعاينة سريعة لتاريخ الأدب الجاهلي المسيحي، وهنا سأعطي مثالاً نموذجياً. لقد نُسب إلى الأميرة المشهورة من بلاط الحيرة المسيحي، الحُرَقَةُ بنت النعمان بن المنذر آخر ملوك هذه السلالة الحاكمة، المعروفة بشخصيتها الممتازة، فضلاً عن موهبتها [88] الشعرية، أنها قامت بإنشاد قصيدة تبدأ بالبيتين التاليين في حضرة القائد المسلم سعد بن أبي وقاص عندما هزم الفرس في معركة القادسية(24):

بـيـنـا نـسـوسُ الـنّـاسَ والأمـرُ أمـرُنـا

إذا نـحـنُ فـيـهـم سـوقـةٌ نُـتَـنَـصَّـفُ

فـأفٍ لِـدنـيـا لا يـدومُ نـعـيـمُـهـا

تـقـلَّـبُ تـاراتٍ بـنـا وتَـصَـرَّفُ

(*) [اقتبس المؤلف البيت هكذا، ولا يتضح معنى البيت إلا بالبيت الذي يسبقه ويرتبط به تركيباً وهو:

هَلُمَّ خليلي والغوايةُ قد تُصبي هلُمَّ نُحَيِّ المنتشين من الشُّربِ

انظر: أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين، عبد السلام هارون، 4 ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951-1953)، ج 3، ص 1277].

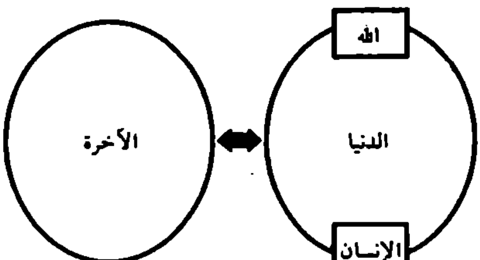
(24) أبو تمام، المصدر نفسه، القطعة 449، البيتان 1-2.

... وأياً ما يكون عليه الأمر، فإن كلمة «دنيا» نفسها، كما يبدو، كانت تستعمل على نحو واسع بين العرب قبل الإسلام حتى خارج الدوائر التوحيدية، على الرغم من أن إلحاق أية قيمة دينية بمفهومها أمر مشكوك فيه تماماً. وفي البيت التالي على سبيل المثال، يرى الشاعر[25] في الدنيا شيئاً موثوقاً به، جديراً بالاعتماد عليه، وهي لذلك ذات قيمة إيجابية:

تزوّدْ من الدنيا متاعاً فإنّه
على كل حالٍ خيرُ زادِ المزوَّدِ

... وربما نلمس في هذا البيت نوعاً من الإدراك المبهم للتعالق الأساسي بين الدنيا والعالم الآخر ما يزال قائماً، لكن في بيت عنترة التالي ليس ثمة أثر لإدراك كهذا يمكن تلمّسه[26]:

أذِلُّ لعبلةٍ من فَرْطِ وَجْدي   واجعلُها من الدنيا اهتمامي



الشكل رقم (3-4)

---

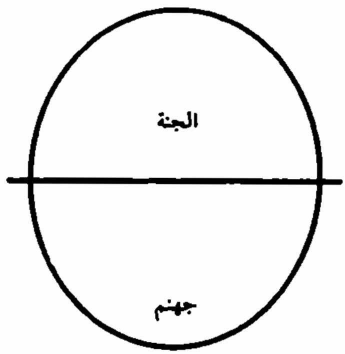
(25) أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص (بيروت: دار بيروت، 1958)، القصيدة 15، البيت 28. [البيت من قصيدته التي مطلعها:

لمن دمنةٌ أقْوَتْ بحرّةِ ضرغدِ   تلوح كعنوان الكتاب المجدّدِ

انظر القصيدة في: أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، تقديم كرم البستاني ([بيروت: دار بيروت]، 1964)، ص 65-68].

(26) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، ص 158، البيت 14. [البيت ليس من شعره الموثق].

.. وكما رأينا آنفاً، فإن القرآن يعيد تأسيس هذا التعالق المفهومي في صيغته الأصلية، ويضع هذين المفهومين في تضادّ مباشر من جديد، وهذا هو الثالث من التضادّات المفهومية الأساسية التي تسهم، كما ذكرت، في خلق جوّ التوتر الروحي الحاد الذي يميّز رؤية القرآن للعالم.



الشكل رقم (3-5)

وعلينا أن نلاحظ، فيما يتعلق بالبنية المفهومية لكلمة «الآخرة» نفسها أنها تقوم على مبدأ التفرّع الثنائي، بمعنى أننا هنا أيضاً نرى تضاداً أساسياً بين مفهومين رئيسين هما: «الجنّة» و«جهنّم»، وذلك ما يحدد البنية العامة لهذا الحقل. إن تصوّر العالم الآخر بهذا الشكل لم يكن يرد بطبيعة الحال في الشعر الجاهلي كثيراً، لكن سيكون من التسرع القول إنه كان مجهولاً تماماً. والواقع، أننا لو أخذنا بنظر الاعتبار الوضع الثقافي السائد في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ينبغي بالأحرى أن نتوقع أننا سنلتقي بمفهوم كهذا لدى العرب. وثمة مثال مثير للاهتمام في ديوان عنترة، إذ يقول في وصف علاقة حبّه لعبلة[27]:

(27) المصدر نفسه، ص 80، البيت 8. [البيت ليس من شعره الموثق].

[90] نعيمُ وَصْلِكِ جَنّاتٌ مزخرفةٌ ونارُ هجركِ لا تُبقي و لا تذرُ

.. واللافت للنظر أن نلاحظ هنا أن الشاعر يماثل بين عذاب الهجر الذي لا يمكن احتماله، وبين نار الجحيم المتلظّية التي تحرق كل ما يلقى فيها حتى الرماد. وعلى الرغم من أنه لا يستعمل فعلياً كلمة «جهنّم»، إلا أن الفكرة موجودة بوضوح. فإذا كان هذا البيت أصيلاً [غير مزيف] فإنه سيكون مؤشراً على التأثير القوي للخيال الديني اليهودي ـ المسيحي في الرؤية الجاهلية للعالم، هذا فضلاً عن أن إشارات كهذه أبعد من أن تكون نادرة الورود في الأدب الجاهلي.

وعلى أية حال فإن كلمة «جهنّم» بالذات موجودة في ديوان هذا الشاعر، ولكنها على الأرجح حالة استثنائية[28]:

ماء الحياةِ بذلّةٍ كجهنّمٍ وجهنّمٌ بالعزِّ أطيبُ منزلِ

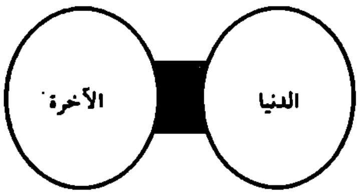
... وثمة نقطة ذات أهمية قصوى تتعلق بموقع مفهوميْ «الجنّة» و«جهنّم»، فهذا الثنائي المفهومي لا يقوم في التصور القرآني للعالم الآخر كشيء يقع بعيداً عن عالمنا هذا، بل على العكس، إنه مرتبط مباشرة، وإلى أقصى حد، بالحياة الإنسانية على هذه الأرض في هذا العالم عيناً. والمفهومان ليسا مرتبطين مباشرة بـ «الدنيا» فحسب، فالنظام كله منظم بتلك الطريقة التي يؤثران بها مباشرة في الحياة في «الدنيا» ويضبطانها بفكرتي الثواب والعقاب. إنّ حضور «الجنة» و«جهنّم»، لا بد من أن يتراءى بهيئة الوعي الأخلاقي المرافق لكل ما يقوم به الإنسان من فعل أو تصرف في هذا العالم. إنّ هذا الحضور هو المصدر الحقيقي للقيم الأخلاقية، فالإنسان طالما يحيا كعضو في المجتمع المسلم، مطالب أخلاقياً، بأن يختار الطرق الوثيقة الصلة بـ «الجنة» دوماً،

(28) المصدر نفسه، ص 135، البيت 10. [البيت ليس من شعره الموثق].

ويتجنب تلك المرتبطة بـ «جهنم»، وهذا هو المبدأ البسيط والقوي جداً للسلوك الأخلاقي في هذا المجتمع الجديد.

[91] هنا، إذن، نلتقي مرة أخرى بتلك الظاهرة الخاصة بإعادة التقويم، وإعادة تحديد أهمية المفاهيم القديمة في الإسلام. إن مفهومي «الجنة» و«جهنّم» قد يكونان معروفين تماماً لدى العرب الجاهليين، لكن المكانة التي احتلاها في النظام المفهومي الجاهلي ظلت بعيدة عن المركز كل البعد، إلى درجة أنهما لم يكونا ولو مصطلحين مفتاحيين لهما أهمية مركزية، ذلك أنهما يجسدان بصورة واضحة الخيّر والسيئ، والصحيح والخطأ، على هذه الأرض، كما يحددهما الله نفسه.

VI. المفاهيم الأخروية



الشكل رقم (3-6)

يضع القرآن بين الدنيا والآخرة شيئاً يقوم بدور صلة الوصل؛ شيئاً يمثل مرحلة انتقالية بين العالمين (القطاع ج في الرسم التوضيحي). إنها مجموعة خاصة من المفاهيم التي يمكن أن نصنفها بوصفها مفاهيم أخروية حصراً، منها اليوم الآخر، ويوم الحساب، والبعث، وما شابهها.

وقد كان مفهوم «بعث الموتى» ـ من بين كل المفاهيم التي تندرج ضمن هذه الفئة ـ هو الأكثر إثارة للجدل بين المكيين في الأيام الأولى للإسلام. فقد ردّ الكثير منهم بإنكار مطلق مستهزئاً بما جاء به القرآن عن البعث، وما يتعلق به من مفهوم الحساب

في اليوم الآخر: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[29] إنّ هذه الجملة الموجزة تلخّص موقفهم تجاه هذا المفهوم. لقد كان ذلك ـ من وجهة نظرهم ـ هراءً خالصاً؛ أن يعودوا إلى الحياة ثانية في هيئة جسدية بعد زمن طويل من تحولهم إلى عظام بالية. وغالباً ما أعلنوا رفضهم هذه التعاليم بوصفها ﴿أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾[30] و﴿أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ﴾[31]، وإذا حدث شيء كهذا ـ يقولون ـ فلن يكون سوى ﴿سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[32].

إنّ لموقفهم هذا تجاه مفهوم البعث الجسدي مصدره وجذوره التي تمتد بوضوح إلى رؤية هؤلاء الناس العامة والأساسية للعالم، والتي يشير إليها القرآن صراحة بآية كثيراً ما يستشهدُ بها، يقول:

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ . .﴾[33].

إن شيئاً كهذا كان بالتأكيد الموقف النموذجي للمكيين تجاه مسألة البعث التي أثارها القرآن بصلابة. إننا نلمس في أعماق هذا الموقف نغمة عدمية عميقة، إنها عدمية أتت من قناعة شديدة الرسوخ بأنه لا يمكن أن يكون ثمة شيء بعد الموت. وهذه العدمية التي دفعت عرب الصحراء ـ كما رأينا ـ إلى مذهب اللذّة، فقد أعلنت عن نفسها مع المكيين بهيئة تركيز حصري وكامل على النجاح الاقتصادي في هذا العالم. لقد كانوا باختصار تجاراً أذكياء بارعين، ورجال أعمال ذوي أفق تجاري واسع، وليس لديهم رغبة على الإطلاق في معرفة شيء عن الحياة القادمة

---

(29) القرآن الكريم، «سورة يس،» الآية 78.
(30) المصدر نفسه، «سورة المطففين،» الآية 13.
(31) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية 5.
(32) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية 7.
(33) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية 24.

واليوم الآخر، ذلك أنه لا يمكن بنظرهم أن توجد أشياء كهذه. إن موقف المكيين السلبي تجاه مفهوم البعث القرآني يمكن فهمه ببساطة في إطار عقلية رجل الأعمال هذه ـ لقد كان النتيجة المباشرة لثقة هؤلاء التجار الناجحين بأنفسهم، أي «الاستغناء»، ويعني حرفياً «اعتقاد المرء باستقلاله الذاتي العام» كما يدعوه القرآن.

لكن، سيكون من الخطر تعميم هذا الموقف والقول بأن مفهوم البعث كان مجهولاً في «الجاهلية»، فثمة دلائل حقيقية في الشعر الجاهلي لا يمكن إنكارها على الإيمان بالعالم الآخر، وبفكرة الحساب بعد الموت. وبعض الدلائل من المعقول تماماً أنها ذات جذور يهودية ومسيحية، والمثال البارز على ذلك البيتان (27 ـ 28) المعروفان من معلقة زهير بن أبي سُلمى اللّذان يشيران بدقة إلى السجلّ السماوي (الكتاب) الذي تدوّن فيه أعمال الناس السيئة كلها لـ «يوم الحساب»:

فلا تكتُمنَّ الله ما في صُدُوركم
ليخفى ومهما يكتمِ الله يعلمِ
يؤخَّرْ فيُوضعْ في كتاب فيُدّخرْ
ليوم حسابٍ أو يُعجّلْ فيُنقمِ

[93] ... منذ جيل أو اثنين، كان شائعاً بين المستشرقين أن يستبعدوا هذا وغيره من الأبيات المشابهة في الشعر الجاهلي بوصفها نتاج الوضع والتزييف من قبل علماء اللغة المسلمين المتأخرين.

والأمثلة على ذلك أكثر بكثير مما يمكن أن يتوقعه المرء. وقد تعلمنا أن نكون أكثر حذراً في هذه المسألة. فبدلاً من التأكيد على أن وجود أفكار كهذه في «الجاهلية» يُعدّ برهاناً قوياً على

عدم أصالة أدبها، فإننا نميل اليوم إلى أخذها بوصفها سنداً لتعزيز الرأي القائل بأن الجو العقلي للجزيرة العربية إبان الجاهلية الأخيرة، لم يكن البتّة وثنياً صرفاً، بل تخلّلته الأفكار التوحيدية لأن القرآن نفسه قد سلّم بوجود أفكار كهذه ـ كما سنرى في الفصل التالي ـ في دحض نظرة الكفّار إلى الله.

وفي ما يتعلق ببيتي زهير اللذين استشهدنا بهما الآن، واللذين بالمناسبة اعتبرهما ابن قتيبة في كتابه: **الشعر والشعراء** إشارة إلى أن هذا الشاعر كان مؤمناً بالبعث، ومال الباحثون المحدثون إلى استبعادهما لكونهما مزيفين، فإن حقيقة المسألة ستتكشّف برأيي إذا تمعّنا في الوضع العام الذي ألف فيه زهير قصيدته.

إنّ القبائل التي يوجه إليها زهير هذه الكلمات كانت تحيا ـ كما بيّن شارلز لايل[34] منذ مدة طويلة ـ في وسط أناس كانوا قد ألِفوا الأفكار الدينية المسيحية واليهودية. فإلى الغرب والشمال منها، كانت يثرب وخيبر وتيماء أكثر المراكز اليهودية ازدهاراً، وإلى الشمال كانت قبيلة «كلب» المتنّصرة بكليتها تقريباً، و«طيّء» التي كانت المسيحية تنتشر فيها باضطراد، وفي وضع ثقافي كهذا لا غرابة في أن تظهر بعض الأفكار الإنجيلية كمفاهيم مهمة في قصائد زهير.

إلا أن هذا طبعاً لا ينبغي أن يعدّ دليلاً على أن العرب قبل ظهور الإسلام كانوا بعد مماتهم قد ألفوا المفاهيم الدينية ذات
الأصول اليهودية ـ المسيحية. وحتى تلك المفاهيم اليهودية [94]
والمسيحية التي كانت معروفة نسبياً بين العرب الوثنيين لم تكن

---

(34) في التعليقات التوضيحية على هذه المعلقة، انظر: Charles James Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry, Chiefly Pre-Islamic* (London: Williams and Norgate, 1930), pp. 119-120.

تشكّل بتاتاً الرؤية الجاهلية الأصيلة للعالم. ومن المسلّم به أن الفكرة التي كانت لدى عرب الصحراء عن البعث، أكثر إبهاما وغموضاً من تلك التي عبر عنها زهير في البيتين اللذين حللناهما، ومع ذلك فإن وجود أفكار من هذا النوع بينهم يصعب إنكاره، والدليل على ذلك ليس بعيداً عن متناول يدنا.

يعرف كل من يقرأ القرآن أن فكرة إحياء الجسد الميت يعبّر عنها في هذا الكتاب عادة بكلمات مثل: بَعْث (الفعل بعث)، و«نشْر» (الفعل نَشَر)، وفيه نجد الكفار يقولون:

﴿وَقَالُواْ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾، و﴿إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ﴾[35].

إنّ هذا النفي لـ «البعث» و«النشر» ما كان يمكن التفكير فيه من دون التسليم بأن لدى الكفار فهماً مسبقاً لمفهومي «البعث» و«النشر»، بمعنى إعادة الموتى إلى الحياة. وبكلام عام، إنك لا تستطيع أن تنفي كلمة إلا إذا كنت تعرف معناها. وهذا الرأي يعززه تعبير مشابه لهذه الكلمات لدى العرب الجاهليين، يقول الشدّاخ بن يعمر على سبيل المثال، وهو شاعر جاهلي[36]:

القومُ أمثالُكمْ لهمْ شعَر ... في الرأسِ لا يُنشَرُونَ إن قُتِلُوا

إنّ الشاعر هنا يحاول أن يشجّع رجال قبيلته المحجمين عن مهاجمة أعدائهم الأقوياء، بقوله: إن أعداءنا أناس عاديون مثلكم

---

(35) القرآن الكريم: «سورة الأنعام،» الآية 29، و«سورة الدخان،» الآية 35 على التوالي.

(36) أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 40، البيت 2. [المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ج 1، ص 196، وحبيب ابن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، مختصر من شرح العلامة التبريزي؛ علق عليه وراجعه محمد عبد المنعم خفاجي، 2 ج (القاهرة: [محمد علي صبيح]، 1955)، ج 1، ص 60، والبيت الذي قبله:
وقاتلي القومَ يا خزاعُ ولا ... يدخلُكُم من قتالهم فشَلُ].

لهم شعر على رؤوسهم، وإنهم إذا قتلوا لن يعودوا إلى الحياة أبداً. إن تعبير «لن يعودوا إلى الحياة أبداً» سيكون بلا معنى أو [95] دلالة على الإطلاق إذا لم يكن مفهوم «النشر» معروفاً.

على أن كلمة «حشر» أكثر تميّزاً من سابقتيها، لأنها تعني بدقة البعث يوم القيامة. وفي هذا السياق، يرد قول عنترة إذ يتحدّث مفتخراً بسمعته المجيدة كمحارب التي ستظل حتى موعد الحشر(37)، وينوح سلمة الجعفي، وهو شاعر «مخضرم»، على موت أخيه بقوله(38):

وكـنـتُ أرى كـالـموتِ مـن بيـنِ ليـلـةٍ
فـكـيـف بِـبـيـنٍ كـان مـيـعـادُه الـحـشْـرُ

ويمكننا أن نذكر، في ما يتصل بهذا، ذلك الطقس الوثني المثير للاهتمام جداً: «البليّة» كدليل على وجود الإيمان بالبعث في «الجاهلية»، ففي زمن الوثنية العربية، كان الرجل إذا مات يربطون إلى قبره الناقة التي كان يركبها، معصوبة العينين، مقيّدة القائمتين الأماميتين إلى أعلاهما، وتترك هناك بلا طعام أو ماء حتى تموت. وهذا الطقس كثيراً ما يشار إليه في الأدب العربي، وهذا المثال سيفي بالغرض هنا(39):

---

(37) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، ص 80، البيت 12؛ ذكر يدوم إلى أوان المحشر. [البيت بتمامه:

وَرَجَعتُ عَنهُم لَم يَكُن قَصدي سِوى   ذِكـرٍ يَـدومُ إلـى أوانِ الـمَـحـشَـرِ

وهو ليس من شعره الموثق].

(38) أبو تمام، المصدر نفسه، القطعة 385، البيت 3. [الشاعر إسلامي، والبيت من قصيدته في رثاء أخيه ومطلعها:

أقول لنفسي في الخلاء ألومها   لكِ الويلُ ما هذا التجلّد والصبرُ

انظر: المرزوقي، المصدر نفسه، ج 3، ص 1081، وأبو تمام، المصدر نفسه (1955)، ج 1، ص 448].

(39) الشاعر هو الجميح الأسدي. انظر: أبو العباس المفضل بن محمد ـ

... أو مَـن لأشعـثَ بـعـلِ أرمـلـةٍ

مـثـل الـبـلـيّـةِ سَـمْـلـةِ الـهِـدْمِ

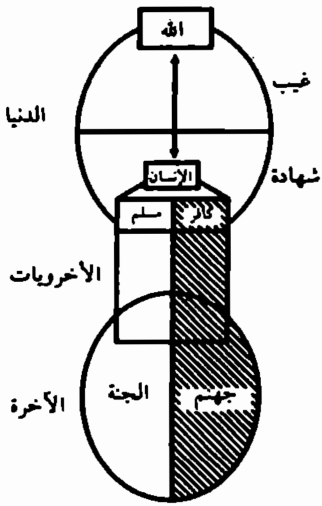
وبالاستناد إلى شروح العلماء الثقات في العصر العباسي، فإن العرب الجاهليين تمسّكوا بهذا الطقس القديم لأنهم اعتقدوا أنّ الميّت سيمتطي ناقته التي ماتت جوعاً إلى جانب قبر سيدها، ويأتي عليها إلى المحشر يوم البعث.

وإذا لم نمنح هذا النوع من الشرح ثقتنا الكاملة، فإننا يمكن أن نثق إلى حدٍّ ما بما استنتجناه مما مرّ بنا، وهو أن لدى العرب الجاهليين على الأقل فكرة غامضة فحَسبُ عن البعث ويوم القيامة. وكما هو الحال مع كل المفاهيم الدينية الرئيسية الأخرى، فإن هذا المفهوم لم يحتل موقعاً بعينه في نظام محدّد للمفاهيم .. أي أنّ هذا المفهوم وغيره مما يماثله من المفاهيم كانت موجودة فقط مبعثرة هنا وهناك من دون رابطة داخلية متماسكة تجمع بينها. [96]
وهذا يعني أنه على الرغم من وجود مفاهيم أخروية في «الجاهلية»، لم يكن ثمة حقل دلالي للأخرويات راسخ وذو ملامح واضحة، بوصفه حقلاً وسطياً بين الدنيا والعالم الآخر. في أي مجتمع، ثمة الكثير من المفاهيم المتفرقة التي ليس لها حقل دلالي محدد تنتمي إليه. وتفتقر المفاهيم التي من هذا النوع إلى

- الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، 2 مج في 1 (القاهرة: [مطبعة المعارف]، 1942)، القصيدة 99، البيت 13، ص 368. انظر أيضاً، معلقة الحارث، البيت 14. [الشاعر في نشرة لايل للمفضليات هو صاحب بن حبيب الأسدي. انظر: أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، ديوان المفضليات: وهي نخبة من قصائد الشعراء المقلين في الجاهلية وأوائل الإسلام، مع شرح وافر لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري؛ تحرير كارلوس يعقوب لايل، 3 ج ([أكسفورد: كلارندون بريس، 1918-1924])، ص 720. والبيت المشار إليه في معلقة الحارث بن حلزة هو:

أتلهّى بها الهواجرَ إذ كلْـ ـلُ ابنِ همٍّ بليّةٌ عمياءُ].

الدعم من نظام قوي متماسك للمفاهيم، ولذلك فهي ضعيفة ولا يمكنها أن تؤدي دوراً مؤثراً في الثقافة. وهذا هو الاختلاف الأكثر جوهرية بين المفاهيم الجاهلية والمفاهيم القرآنية الخاصة بالأخرويات.



الشكل رقم (3-7)

وأخيراً، وعلى سبيل الخاتمة، سأقدم هنا شكلاً توضيحياً مبسطاً يمثل البنية العامة للرؤية القرآنية للعالم، التي توصلنا إليها من خلال هذا التحليل التمهيدي. إن هذا سيزودنا بهيكل عام يأخذ كل مفهوم مفتاحي فيه موقعاً خاصاً به، وفي الفصل التالي سيتم البحث في البنية الدلالية للجزء الأول ـ والأكثر أهمية كما هو واضح ـ فقط من هذا النظام الكلي. بتعبير آخر، سننهمك في بحث بنية الدنيا تفصيلياً من خلال العلاقة الرباعية بين الله والإنسان التي ذكرناها في بداية هذا الفصل.

الفصـــل الرابع

الله

I. كلمة «الله»: معناها «الأساسي» ومعناها «العلاقي»

«الله»، كما قد بيّنت عدة مرات في سياق الوصف السابق، هي الكلمة ـ المركز العليا في النظام القرآني التي لا تفوقها كلمة أخرى في المكانة والأهمية. إن الرؤية القرآنية للعالم ذات مركزية إلهية بشكل جوهري، وطبيعي تماماً أن يهيمن مفهوم «الله» في نظام كهذا على كل شيء من الأعلى، ويمارس تأثيراً عميقاً في البنية الدلالية لكل الكلمات المفتاحية.

وأيّاً ما كان وجه الفكر القرآني الذي يرغب المرء في دراسته، فإن من الضروري أن يكون لديه منذ لحظة الشروع فكرة واضحة عن كيفية انبناء هذا المفهوم دلالياً. وهذا هو السبب في أني قررت تكريس هذا الفصل بتمامه لتحليل ذلك المفهوم تحليلاً مفصلاً نوعاً ما، قبل المباشرة ببحث مشكلتنا الرئيسية ـ تلك الخاصة بالعلاقة الرّباعية الأبعاد بين الله والإنسان. وبديهي أن البنية الدلالية الحقيقية لكلمة «الله» ستصبح واضحة تماماً فقط بعد قيامنا بتحليل علاقة الله ـ الإنسان هذه، لأن الله في الرؤية القرآنية للعالم، كما ذكرت في بداية الفصل السابق، لا يوجد منعزلاً باكتفائه المجيد، ولا يكون بمعزل عن البشر كما يفعل إله

الفلسفة الإغريقية، بل هو يؤثر بعمق العميق في الشؤون الإنسانية. غير أني أودّ أن أترك هذا الوجه الأخير من المسألة إلى الفصل التالي، وأركّز في هذا الفصل على الموضوع الأكثر تخصصاً بتاريخ مفهوم «الله» السابق للإسلام، فذلك سوف يجعلنا في موقع أفضل لرؤية ما هو أصيل حقيقةً في المفهوم الإسلامي للإله، [101] وسيكون بناء على هذا مفيداً كتمهيد جيد للتحليل الذي سيأتي في ما بعد للعلاقة الجوهرية بين الله والإنسان في الفكر القرآني.

لنبدأ بملاحظة أن اسم «الله» بالذات معروف في «الجاهلية» والإسلام، أي بتعبير آخر: إن الوحي القرآني عندما بدأ باستعمال هذه الكلمة لم يأت باسم جديد للإله، غريب وغير مألوف لأسماع معاصريه العرب. والمسألة الأولى التي ينبغي أن نجيب عليها: هل كان مفهوم «الله» القرآني استمراراً للمفهوم الجاهلي؟ أو هل كان اللاحق يمثل تقاطعاً تاماً مع السابق؟ وهل كان ثمة بعض الروابط الجوهرية، وليس العرضية، بين المفهومين يعبّر عنها الاسم نفسه؟ أم أنها كانت مسألة بسيطة تتعلق بكلمة شائعة تم استعمالها لموضوعين مختلفين؟

ولأجل أن نتمكن من إعطاء إجابة مقنعة على هذه الأسئلة الجوهرية، يحسن أن نتذكر حقيقة أن القرآن عندما بدأ باستعمال هذا الاسم، أثار على الفور جدلاً حاداً بين عرب مكة. فقد أثار الاستعمال القرآني للكلمة مناقشات عاصفة بين المسلمين والكفار حول طبيعة هذا الإله كما شهد بذلك القرآن نفسه على أبلغ نحو.

ماذا يعني ذلك من وجهة النظر الدلالية؟ وما هي مضامين حقيقة أن اسم «الله» لم يكن معروفاً لكلتا الجماعتين فحسب، بل كانتا تستعملانه فعلياً في جدالهما الواحدة مع الأخرى؟ إن حقيقة أن اسم «الله» كان معروفاً لدى كل من العرب الوثنيين

والمسلمين، بالذات، وخاصة حقيقة أنه أثار الكثير من المناقشات الساخنة حول مفهوم «الإله»، توحي على نحو حاسم بأن هناك أرضية فهم مشتركة بين الطرفين، وإلا ما كان يمكن أن يحدث جدال ونقاش مطلقاً. وعندما خاطب الرسول [ﷺ] مناوئيه باسم «الله»، فإنه فعل ذلك بشكل مباشر وبسيط لأنه كان يعلم أن هذا الاسم يعني شيئاً ـ وشيئاً مهماً ـ بالنسبة الى أذهانهم أيضاً. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كانت فاعليته ذات معنى بهذا الشأن.

بكلام أكثر عمومية، إن الاسم، أعني الكلمة، رمز لشيء ما، والاسم اسم لشيء ما دائماً، وعليه فإنه عندما يخاطب رجل رجلاً آخر مستعملاً كلمة بعينها، والآخر يفهم كلامه وقد يردّ عليه أيضاً، فإن ذلك يجعلنا نفترض منطقياً أن الاسم يدل في الأقل على عنصر مفهومي معيّن مشترك بين الطرفين، مهما تكن درجة الاختلاف بينهما في فهمهما الاسم في ما يخص عناصره الأخرى. وهذا العنصر الدلالي المشترك في حالتنا الخاصة لا بد من أنه [102]
كان شيئاً يدلّ على وجه ذي أهمية قصوى في مفهوم «الله»، بالنظر لما أثاره من خلاف عارم ومرير بين عرب ذلك العصر.

والمشكلة الآن هي: ما هو هذا العنصر المشترك؟ يمكننا الإجابة عن هذا السؤال على نحو واف، في إطار الفرق المنهجي بين المعنى «الأساسي» والمعنى «العلاقي». بتعبير آخر، إن هذا العنصر الدلالي المشترك الذي نتكلم عليه الآن، ربّما تم إدراكه أو النظر إليه من اتجاهين مختلفين.

لنبدأ بالوجه «الأساسي» للمسألة، متنبهين تماماً إلى أن المعنى «الأساسي» لا يستنفد العنصر المشترك فيها.

في ما يتعلق بالمعنى الأساسي لمفهوم «الله» علينا أن نلاحظ أن الكثير من الباحثين الغربيين قاموا بعقد مقارنة صائبة ـ كما أعتقد ـ لهذه الكلمة، من الناحية الشكلية، مع الكلمة الإغريقية

(*ho-theos*) التي تعني ببساطة «الـ ـ إله»(*). ولقد كان هذا الاسم بمستواه التجريدي معروفاً لدى كل القبائل العربية. فكقاعدة عامة، كان لكل قبيلة في العصر الجاهلي مجموعة من الآلهة المحلية الخاصة بها يعرف كل منها باسمه.

وعليه، فإن كل قبيلة في البدء كانت تقصد آلهتها المحلية الخاصة إذا استعملت تعبيراً مكافئاً في معناه لـ «الـ ـ إله». إن هذا أمر مرجح تماماً، لكن حقيقة أن الناس بدأوا يشيرون إلى آلهتهم المحلية الخاصة بواسطة صيغة «الـ ـ إله» التجريدية، لا بد من أنها قد مهّدت الطريق إلى تطور فكرة مجردة عن إله من دون أية مواصفات محلية. وعند ذلك وتبعاً له، يصبح الطريق ممهّداً لأن يكون الإيمان بإلهٍ أسمى شائعاً معروفاً لدى كل القبائل. ونحن نلتقي بأمثلة مشابهة لهذا على امتداد العالم.

إضافة إلى ذلك، علينا أن نتذكر وجود اليهود والنصارى الذين كان للعرب فرص مطّردة للتواصل الثقافي الحميم معهم. وطبيعي أن يستعمل كلّ هؤلاء اليهود والنصارى كلمة «الله» نفسها للإشارة إلى إله كتابهم المقدس الخاص، ولا بد لذلك من أن يمارس تأثيراً كبيراً على تطور مفهوم «الإله» الجاهلي بين العرب باتجاه مفهوم أكثر رقياً من ذلك الخاص بمجموعة من الآلهة القَبَلية، ليس بين سكان المدن وحسب، لكن بين بدو الصحراء الخُلّص أيضاً.

وأيّاً ما كان عليه هذا، فإن المؤكد من القرآن وحده أنه في الوقت الذي بدأ فيه محمد [ﷺ] يبشر بالإسلام، كان العرب الوثنيون يقتربون من تكوين فكرة غامضة على الأقل، وربما إيمان غامض أيضاً، بالله بوصفه الإله الأسمى المتعالي فوق مستوى المعبودات المحلية.

(*) [المقصود هو الإله بالمعنى الفلسفي المجرّد كفكرة].

عند هذا الحدّ علينا أن نسلّم منطقياً بالمعنى «الأساسي» لكلمة «الله» في الجاهلية. وهذا المعنى بشكله هذا على الأقل، لا [103] بدّ من أن الكلمة قد حملته معها إلى النظام الإسلامي عندما بدأ القرآن باستعمالها كاسم لإله الوحي الإسلامي، ذلك أنه لو كان العكس، كما قلت، فإن النقاشات الجدالية حول الإله الإسلامي ما كان لها أن تكون ممكنة بين المسلمين والوثنيين المكيين.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا لا يكوّن الصورة كلّها، إذ سنرتكب خطأً جسيماً إذا تصورنا أن هذا المعنى الأساسي كان نقطة الاتصال الوحيدة بين التصوّرين حول مفهوم «الله». فالأمر لم يكن على هذا الشكل، ذلك أن مفهوم الله المجرد ـ بمعناه «الأساسي» البسيط الذي توحي به بنيته الشكلية (الله = *ho theos*) ـ لم يتم إدخاله مباشرة إلى النظام المفهومي الإسلامي هابطاً ـ كما يقال ـ من عالم ميتافيزيقي ما من المفاهيم المجرّدة، بل إنه دخل في النظام الإسلامي ـ واقعياً، أي من الناحية التاريخية ـ من خلال نظام آخر، هو النظام «الجاهلي» للمفاهيم الدينية، أيّاً ما كانت فجاجة هذا النظام. فقبل أن يدخل الاسم في الإسلام، كان لفترة طويلة جزءاً من النظام «الجاهلي»، وجزءاً مهماً إلى حدّ بعيد أيضاً.

ما الذي تنطوي عليه هذه الحقيقة من الناحية الدلالية؟ إنها تتضمن قبل أي شيء آخر أن هذه الكلمة قد اكتسبت في النظام «الجاهلي» قدراً كبيراً من المعنى «العلاقي» الذي يخص الرؤية «الجاهلية» للعالم، فضلاً عن معناها «الأساسي». ولا بد لهذه المكونات العلاقية من أن تحضر في أذهان أهل مكة الذين أصغوا إلى تلاوة القرآن، على الأقل في المرحلة الأولى من السيرة النبوية لمحمّد [ﷺ]، لأنهم كانوا ما يزالون على وثنيتهم تماماً، وما يزالون يحيون في نظام المفاهيم الجاهلي التقليدي القديم. وللتعبير عن ذلك بطريقة أخرى حين بدأ الوحي الإسلامي لم يكن

لدى العرب الوثنيين في مكة طريقة أخرى لفهم كلمة «الله» إلا بربطها بكل المكوّنات الدلالية التي تحضر مسبقاً في أذهانهم. وقد كانت هذه المشكلة الدلالية الكبيرة الأولى التي واجهت النبي محمد [ﷺ] عندما بدأ سيرته النبوية.

والقضية الآن هي: ماذا كانت هذه المكونات الدلالية العلاقية التي اكتسبتها الكلمة في النظام «الجاهلي»؟ وكيف كان ردّ فعل الإسلام تجاهها؟ هل رفضها جملةً لتعارضها جوهرياً مع مفهوم «الله» الجديد، كما يمكن للمرء أن يغرى بالافتراض؟ إن كل الأدلة التاريخية التي وصلت إلينا تثبت عكس هذا الرأي. لكن ما دام الإسلام والجاهلية قد وُضِعا دائماً في تغاير حادّ، فقد
صرنا ميّالين بشكل غريزي تقريباً إلى الاعتقاد بحدوث انقطاع [104]
كامل على الصعد كافة بين الاثنين منذ مجيء الإسلام. غير أن القرآن نفسه يحمل أدلة وافرة على أن المسألة لم تكن بهذه البساطة.

من المؤكد أن الإسلام قد وجد في المكونات «العلاقية» التي نمت حول مفهوم «الله» في نظام «الجاهلية» شيئاً ما مغلوطاً ومتعارضاً تماماً مع تصوره الديني الجديد، فكافح بعنف ضدّه وضدّ من يؤيده. وكانت على رأس تلك العناصر المرفوضة فكرة أن الله ـ على الرغم من أنه الإله الأعلى بلا شك ـ قد سمح بوجود ما يدعى بـ «الشركاء» معه.

ولكن القرآن، بغضّ النظر عن هذا المكوّن الإشراكي وغيره من المسائل الأقل أهمية، يعترف بأن مفهوم «الله» العام الذي يضمره معاصروه من العرب كان قريباً من المفهوم الإسلامي على نحو يثير الدهشة، حتى إن القرآن يتساءل في عدد من الآيات المهمة: لماذا كان هؤلاء الناس الذين لديهم فهم صحيح كهذا لله عنيدين إلى هذا الحدّ في رفضهم التسليم بصدق التعاليم الجديدة كما سنرى ذلك الآن.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار قضية تطوّر المعنى «العلاقي» لكلمة «الله» بين العرب الجاهليين، فمن الجوهري كما أعتقد، أن نميّز ثلاث حالات مختلفة، ونبحث المسألة بعناية شديدة من ثلاث زوايا مختلفة:

أ. الأولى هي المفهوم الوثني لكلمة «الله» ـ وهو مفهوم عربي خالص. وتلك هي الحالة التي نرى بها العرب «الجاهليين» يتحدثون عن «الله» كما يفهمون الكلمة بطريقتهم الخاصة. والنقطة المثيرة للاهتمام بهذا الشأن هي أن الأدب «الجاهلي» لا يمثل مصدر المعلومات الوحيد الذي نملكه حول هذه الموضوع، إذ إن أكثر المعلومات المباشرة يمكننا الحصول عليها من القرآن نفسه، الذي قدم وصفاً حيوياً دقيقاً لما كان عليه الموقف فعلياً.

ب. الحالة التي نرى فيها يهود ونصارى عصر ما قبل الإسلام يستعملون كلمة «الله» نفسها للإشارة إلى إلههم الخاص بهم. وفي هذه الحالة فإن كلمة «الله» تعني بالطبع إله الكتاب المقدس، وهو مفهوم توحيدي إلى حدّ نموذجي. والأمثلة التي تثير الاهتمام إلى أقصى الحدود في هذا الصدد نجدها مثلاً في شعر عدي بن زيد، العربي المسيحي المعروف، وشاعر بلاط الحيرة.

ج. أخيراً، الحالة التي نرى فيها الوثنيين العرب ـ غير النصارى واليهود ـ «الجاهليين» الأقحاح يستعملون مفهوم «الإله» الكتابي [كتاب اليهود والنصارى المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)] تحت اسم «الله». ويحدث هذا على سبيل المثال عندما يجد شاعر بدوي مناسبة، وذلك ما كان يفعله غالباً في «الجاهلية»، لتأليف قصيدة في مدح ملك مسيحي يرعاه. في حالة [15]
كهذه، فإن الشاعر يستعمل كلمة «الله» بوعي أو من دون وعي، بالمعنى المسيحي ومن وجهة النظر المسيحية، على الرغم من حقيقة كونه ـ هو في ذاته ـ وثنياً. وبغض النظر تماماً عن مبلغ

فهم العرب مفهوم الإله المسيحي عموماً، فإني أعتقد أنْ ليس بالإمكان أن ننكر ما يحدث في حالات كهذه، وهو ما يبذله الشعراء من جهد لا يستهان به لوضع أنفسهم مؤقتاً في موقع المسيحي بواسطة نوع من التعاطف، ولا سيما عندما يكون الشاعر رجلاً ذا حب استطلاع عقلي متوقّد مثل النابغة والأعشى الأكبر، أو رجلاً ذا طبيعة دينية مثل لبيد. وسواء أكان جوهر هذا الموقف التعاطفي شعوراً دينياً عميقاً أم كان مجرّد فهم سطحي لمعتقد أجنبي، فلا بد من أنه كان قوياً بما فيه الكفاية للتأثير في مفهوم «الإله» ليس عند الشاعر فحسب، بل عند مستمعيه أيضاً. ومن ثمّ، فإن ذلك سيؤدي إلى تعديل مفهوم العرب عن الله ـ أيةً ما كانت درجة ذلك من الضعف والضآلة ـ باتجاه التوحيد.

من السهل أن نلاحظ أن هذه الحالة الأخيرة هي أكثر الحالات الثلاث أهمية وإثارة للاهتمام، لكنها، كما يبدو، ندّت عن بال الذين درسوا تأثير المسيحية في الجزيرة العربية قبل الإسلام.

وعلى أية حال، يبدو أن هذه الطرق الثلاث المختلفة في الإدراك كانت تنشط تدريجياً في السنين الأخيرة «للجاهلية» باتجاه نقطة الالتقاء، وهيأت الطريق أمام مجيء مفهوم جديد عن «الله» هو مفهوم الإسلام. ويحسن أن نتذكر بهذا الشأن أن العرب في القرنين السادس والسابع الميلاديين لم يعودوا يحيون في ظروف ثقافية بدائية، كما يحاول البعض أن يتصوّر، بل على العكس، لقد كانت الجزيرة العربية في تلك الحقبة مسرحاً مفتوحاً للتفاعل الثقافي الحي والصراع الدولي بين شعوب الحضارة القديمة، وكان العرب أنفسهم قد بدأوا بأخذ دورهم الفاعل في هذه المنافسة، كما سنرى ذلك بالتفصيل في ما بعد[1]. وفي ظروف كهذه،

(1) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

الأولى بنا أن ندهش كثيراً لو كان مفهوم الإله لدى العرب قد ظلّ على حاله مثلما كان تماماً في أيام الوثنية البدائية.

يمكن أن نضيف إلى الحالات الثلاث التي ذكرناها للتو ـ حالة ذات خصوصية إلى أبعد حد ـ ظلّت مستقلة ومعزولة نوعاً ما عن الأخريات حتى ظهر الإسلام وسلط عليها فجأة ضوءاً تاريخياً ساطعاً. إني أفكر بمفهوم «الله» لدى تلك الجماعة المتميزة من [106] الرجال الذين عرفوا في «الجاهلية» باسم الأحناف، وتمثلت في حالتنا بالشاعر أمية بن أبي الصلت الذي تبنّى أفكاراً دينية توحيدية بطبيعتها حصراً، على الرغم من أنه لم يكن يهودياً ولا نصرانياً. ولا بد من أنه قد أسهم بدور فاعل في نشر الأفكار اليهودية والمسيحية في الجزيرة. لقد كان شخصية غير اعتيادية في الجاهلية المتأخرة، والطريقة التي استعمل بها كلمة «الله» كانت الأكثر إثارة للاهتمام من وجهة النظر الإسلامية.

II. مفهوم «الله» في الوثنية العربية

لنعد الآن إلى الحالة الأولى من الحالات الأربع التي ميزناها آنفاً، أعني المفهوم الأصيل للإله في الجزيرة العربية قبل الإسلام. وأودّ أن أبدأ بتوضيح أمر هو أن بإمكاننا ـ حتى دون الرجوع إلى الأدب «الجاهلي»، أعني من خلال الاعتماد على شهادة القرآن وحده ـ أن نتوثق من حقيقة مهمة جداً هي أن مفهوم «الله» لم يكن راسخ الوجود في النظرة الدينية للعرب «الجاهليين» فحسب، بل كان فوق ذلك ذا بنية داخلية خاصة مطوّرة جيداً، أعني:

أ. أن الله في هذا التصوّر هو خالق العالم.

ب. أنه واهب المطر، أي أنه عموماً واهب الحياة لكل الأحياء على الأرض.

ج. أنه الوحيد، الذي يهيمن على أقدس الأيمان.

د. أنه موضوع ما يمكن أن نصفه بدقة بالتوحيد «الوقتي» أو «السريع الانقضاء». وما يثبت وجود ذلك التعبير الذي يتكرر وروده في القرآن إذ «يجعلون دينهم خالصاً له وحده في بعض الأحيان».

هـ. أخيراً، أنه رب الكعبة.

إن هذه النقاط الخمس الأساسية يمكن تمييزها في بنية مفهوم «الله» في الرؤية العربية الوثنية للعالم، وهو ما نعرفه من خلال شهادة القرآن. ولا شهادة أقوى منها بالطبع حول هذه المسألة. إن تلك النقاط هي العناصر الرئيسية تقريباً للمعنى العلاقي الذي رافق كلمة «الله» في «الجاهلية»؛ ولم ير فيه القرآن تعارضاً مع تصوّره الديني الجديد. وفي ما يلي إيضاح موجز لهذه النقاط:

كما أشرت بصورة عرضية في القسم السابق، فإن مفهوم «الله» الذي كان سائداً بين العرب «الجاهليين» عشية ظهور الإسلام، كان قريباً في طبيعته عموماً من المفهوم الإسلامي إلى حدّ يثير الدهشة. والواقع أنه كان قريباً بحيث إن القرآن كان يتساءل: لماذا لا يؤدي فهم صحيح كهذا بالكفار إلى الاقتناع بصدق التعاليم الجديدة؟ فنحن نقرأ في سورة العنكبوت مثلاً:

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[2].

وعلى الفور تتبعها هذه الآية:

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[3].

هكذا يتضح لنا أن الله في تصور العرب «الجاهليين» كان خالق العالم ومنزل المطر، أي مانح الحياة لكل الموجودات على

(2) القرآن الكريم، «سورة العنكبوت،» الآية 61.

(3) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية 63.

الأرض. وكان الانتقاد الجدّي الوحيد الذي وجهه القرآن إليهم بهذا الصدد هو فشل الوثنيين في التوصل إلى النتيجة المنطقية الوحيدة من الاعتراف بكون الله خالق السماء والأرض: أنّ عليهم أن يعبدوه وحده، ولا أحد سواه. والقرآن يعبّر عن هذه الفكرة بعبارات مثل: «..ينحرفون عن التوجه الصحيح»، أو ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[4]، أي لا يعرفون كيف يتوصلون إلى النتيجة الصحيحة عقلياً.

لكن النقطة الرابعة من النقاط المذكورة آنفاً هي الأكثر لفتاً للانتباه في هذا السياق، أعني تلك الظاهرة الفريدة التي سميتها التوحيد المؤقت أو الوقتي، والتي يصفها القرآن بعبارة
لا تقل فرادة: «يجعلون دينهم مخلصاً أو خالصاً له، أي [108]
لله وحده».

وثمة آيات كثيرة في القرآن تخبرنا أن العرب الوثنيين كانوا إذا وجدوا أنفسهم في مواجهة الموت ولا أمل لهم في الخلاص، ولا سيّما في البحر، دعوا الله لنجدتهم جاعلين دينهم خالصاً له، والمثال التالي قد يفي بالغرض:

﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[5].

والأكيد إن هذا التعبير كما هو واضح يتضمن أن العرب الوثنيين اعتادوا ـ في حالة الطوارئ، إذ يشعرون جدياً بأن حياتهم في خطر مميت ـ على الرجوع عفوياً إلى «توحيد مؤقت»، ومن دون أي تفكير بالمضامين العميقة لفعل كهذا. من هنا، تعني عبارة «يجعلون دينهم خالصاً لله» في سياق هذا النوع، ما يمكننا تسميته بـ «التوحيد المؤقت أو السريع الزوال» وليس الإخلاص أو الجدية

(4) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية 63.

(5) المصدر نفسه، «سورة لقمان،» الآية 32.

في دعاء المرء[6]. وذلك ما يتبيّن بوضوح من حقيقة أن القرآن في أغلب الآيات التي يرد فيها هذا التعبير يضيف إشارة إلى أن هؤلاء الوثنيين حالما يصلون إلى البرّ ويشعرون بالأمان التام، ينسون كلّ شيء ممّا حدث، ويبدأون مرة أخرى «بنسبة الشركاء إلى الله»، أي يرتدّون إلى إشراكهم الأصلي:

﴿فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾[7].

لقد كان العرب «الجاهليون» ميّالين إلى تجاهل عبادة الله في الظروف اليومية العادية، لكنهم كانوا يتذكرون اسمه دوماً، أنّى وجدوا أنفسهم في وضع خطير وغير عادي. ويتبيّن ذلك من حقيقة أنهم اعتادوا في «الجاهلية»، كما جاء في القرآن، أن يُقسموا باسم «الله» في أيمانهم المعظمّة:

﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ..﴾[8].

إلى ذلك، فإن حقيقة أن الله كان يعدّ «ربّ الكعبة»، وهي الحرم الأعلى منزلة، مهمة جداً في تعيين المكانة التي احتلها مفهوم «الله» في نظام المفاهيم «الجاهلي». ويمكننا التدليل على ذلك من شواهد وافرة من الشعر «الجاهلي»، لكن لا شيء بالطبع يمكن أن يكون حاسماً وموثوقاً أكثر من القرآن نفسه: إننا نجد في سورة قريش المعروفة والمتفق على كونها واحدة من

---

(6) إن هذا الحكم لا يصدق طبعاً على آية مثل هذه التالية حيث يجب أن يفهم تعبير «جعل الدين خالصاً» بمعناه الحرفي: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ المصدر نفسه، «سورة البينة،» الآية 5.

(7) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية 65.

(8) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآية 42. انظر أيضاً: [﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية 38.

أقدم السور الموحاة، حثّاً قويّاً لقريش كي يعبدوا «رب هذا البيت»[9] الذي هَيّأ لهم أسباب الرحلتين السنويّتين في الشتاء وفي الصيف، والذي يرزقهم ويرعاهم بحرص كي يحيوا بسلام وأمان. هنا، تبدو فكرة «الله» ـ رب البيت ـ بديهية معترفاً بها عموماً كشيء طبيعي، وذلك يوحي بأن المتنوّرين دينياً من أهل مكة على الأقل، كانوا يمارسون عبادة الله بوعي في هذا المقام المقدس.

لقد كان الله معروفاً بين العرب الجاهليين بهذه الصفة الخصوصية تحت اسم «ربّ البيت» و «ربّ الكعبة» و«ربّ مكة». ويمدّنا الأدب الجاهلي بشواهد وافرة تبيّن أن مفهوم «الله» كرب للحرم المكّي، كان واسع الانتشار بين العرب، حتى خارج الحدود الضيقة لمدينة مكة. وهنا سأعطي واحداً من أكثر الأمثلة أهمية، وهو بيت الشاعر الجاهلي المسيحي المشهور عَدِيّ بن زيد، من واحدة من قصائده التي ألّفها بعد أن سجنه النعمان الثالث ملك الحيرة[*]:

سَعَى الأعداءُ لا يَألُونَ شرّاً عَلَيَّ وربِّ مكةَ والصَّليبِ

يشتكي الشاعر إلى الملك قائلاً إن المفترين الحقودين فعلوا كل ما بوسعهم من أجل الإيقاع بينه وبين الملك.

يقول: «بذل الأعداء جهدهم ضدي ولم يكفوا عن فعل أي

(9) ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ﴾ المصدر نفسه، «سورة قريش،» الآية 3.

(*) [البيت من قصيدته التي يعاتب فيها النعمان بن المنذر ويعتذر له فيها ومطلعها:

أرقتُ لمكفهرٍّ بات فيه بوارقُ يرتقين رؤوسَ شِيبِ...

انظر: عدي بن زيد العبادي، ديوان عدي بن زيد العبادي، حققه وجمعه محمد جبار المعيبد، سلسلة كتب التراث؛ 2 (بغداد: شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، 1965)، ص 38].

شيء يمكن أن يلحق بي الأذى، أقسم برب مكة والمصلوب»[10].

يدّعي عدي بن زيد في هذا البيت براءته الكاملة، ويقول إن سوء الفهم من قبل الملك كان فقط بسبب كيد المفترين والحاسدين له على حسن حظه، ولكي يمنح هذا التصريح ثقلاً خاصاً، يقسم برب مكة والمسيح واضعاً «الإلهين» في قَسَمٍ واحد.

إن ما هو جدير بالتذكر في ما يتعلق بهذا البيت أن الشاعر عديّ بن زيد كان مسيحياً عربياً، لكنه ليس عربياً بسيطاً ولا مسيحياً عادياً. فهو رجل ضليع في ثقافة عصره، إذ نشأ وتثقف في المجتمع الفارسي الراقي، في الوقت الذي كانت فيه الثقافة الساسانية في أوجها، على عهد كسرى أنو شروان، واحتل منصباً رسمياً سامياً، وذهب إلى القسطنطينية كدبلوماسي إذا صحّ التعبير، عندما كان الإمبراطور تيبيريوس الثاني على رأس الدولة البيزنطية، وزاد تعمقه في معرفة الديانة المسيحية في هذا المركز الديني الكبير، وقد كان يعدّ، بوصفه شاعراً عربياً، من أعظم شعراء قبيلة تميم.

إن حقيقة أن هذا الرجل ذا الثقافة والتربية الراقيتين قد جمع

---

(10) كثير من الناس سيشعرون بالميل إلى ترجمة الكلمة الأخيرة في البيت «الصليب» بالصليب [المعروف]، وليس بـ «المصلوب» كما فعلت أنا. إني أفضل تفسيري لأنه يجعل التعبير أكثر حيوية وأكثر تلوناً بحيث إنه يضع إلهين مختلفين - المسيح والله - جنباً إلى جنب. ولو تبنينا التفسير البديل، فإن الإشارة إلى المسيح ستصبح غير مباشرة وباهتة، وسيبدو التعبير بذلك فاقداً لعريه [= وضوحه] إذا جاز القول، ويصبح أقل فعالية. لكن، في كل من الحالتين، يبقى المعنى العام نفسه بالضبط. [ترجمة المؤلف كلمة «الصليب» في البيت بكلمة «Crucified» (= المصلوب، أو المسيح)، وليس بكلمة «Cross» (= الصليب) لا شك تنم عن ذكاء وتمكنٍ من العربية، لكن هذا يعكس أنه يتكلم من وجهة النظر المسيحية التي تعد المسيح إلهاً، ومن هنا قوله أعلاه إن الشاعر وضع (الإلهين) في قسم واحد. وهذا يذكرنا بما أشار إليه فضل الرحمن في مراجعته الكتاب من أن المؤلف يسقط معتقداته الخاصة على موضوعه أحياناً].

بين رب مكة والمسيح معاً في واحد من أيمانه المعظّمة، لها دلالتها برأيي من طريقين مختلفين: إنها ذات أهمية قبل كل شيء في ما يتعلق بمسألة المعنى العلاقي لكلمة «الله» في وجهها العربي الأكثر نقاء، ذلك أن مسيحياً ذا ثقافة عالية، وليس عربياً وثنياً يحيا في الحيرة بعيداً عن مكة، قام باستعمال مفهوم «رب الكعبة» بهذه الطريقة. وهذا يبيّن أفضل من أي شيء آخر، إلى أيّ مدى كان هذا المعنى الدلالي الخاص لكلمة «الله» منتشراً ومؤثراً.

لكنها ذات دلالة أيضاً، ولعلها ذات دلالة أكبر ـ ولو أنها أكثر دقة وخفاءً ـ في ما يخص الحالة الثانية التي ميّزناها آنفاً، أعني مسألة التصوّر المسيحي الخالص لله الذي كان سائداً بين المسيحيين العرب في ذلك العصر.

إن مثال بيت عدي بن زيد يوحي ـ لي على الأقل ـ أنه كان في النفسية المسيحية نزعة أو ميل لاواع باتجاه مطابقة المفهوم المسيحي لله مع المفهوم العربي الوثني الخالص لله كربٍّ للحرم المكّي. إني لا أقول: مطابقة تامة، ولكن الخطوة الأولى نحوها على الأقل، أي اللاتعارض بين الاثنين، وإلا سيكون التعبير خلطاً محضاً للأفكار غريباً وشاذاً للغاية. [111]

وإذا كان هذا الفهم الخاص بي صحيحاً، فربّما أمكننا إذن أن نقول بشيء من الثقة إن موقفاً من هذا النوع من جانب المسيحيين العرب قد أدى دوراً مهماً إلى أبعد الحدود في تطوير مفهوم رفيع ذي طابع روحي للإله بين العرب الوثنيين أنفسهم.

وأيّاً ما يكون ذلك، فليس علينا أن نعلّق أهمية كبيرة جداً، وبشكل حصري، على مسالة المطابقة الجزئية الخاصة هذه، بين الله (رب الكعبة) والله (الإله المسيحي). وعلى نحو أعمّ، فإن حقيقة أن المسيحيين ـ واليهود بقدر ما يتعلق الأمر بذلك ـ قد استعملوا كلمة «الله» نفسها للإشارة إلى إله الكتاب المقدس، هذه

الحقيقة وحدها كانت لا بد ذات تأثير عميق في التطور الديني لتصور العرب قبل الإسلام، ولا سيّما في حالة ذلك النوع الأكثر تنوّراً والمتمثل بشعراء كالنابغة والأعشى الأكبر ولبيد. فقد كان لهؤلاء العرب على الرغم من وثنيتهم معرفة جيدة مباشرة بالمسيحيين واليهود؛ بعقيدتهم وطقوسهم، وهي معرفة مدينة لاحتكاكهم الشخصي الحميم بهم. وسُتدرس هذه النقطة الأخيرة بتفصيل أكثر بعد فقرات قليلة تالية. ومهما يكن، فإن البيت الذي ناقشناه للتوّ سيكون مدخلاً ممتازاً إلى موضوعنا التالي الذي يتمثل بالحالة التي رأينا فيها كلمة «الله» مستعملة من قبل اليهود والمسيحيين وفقاً لتصوّرهم الخاص للإله.

III. اليهود والمسيحيون

إن القضية الرئيسية لهذا القسم لا تحتاج لأن تدرس بتوسّع، نظراً الى أن الوضع الثقافي العام لليهود والمسيحيين في «الجاهلية» موضع معرفة عامة بين المستشرقين. ولهذا، فسألزم نفسي ببعض النقاط التي لها صلة مباشرة بموضوع هذا الفصل[11].

في تلك الأيام، كان العرب يحيون محاطين عن كثب بقوى مسيحية عظيمة. فالحبشة أولاً، كانت مسيحية، وكان الحبشيون يقولون بطبيعة واحدة للمسيح (Monophysites)، والامبراطورية البيزنطية ذات الحضارة الراقية التي أُعجب بها العرب كثيراً كانت مسيحية طبعاً، وكذلك إمارة الغساسنة التي عُدّت نوعاً من القاعدة الأمامية لأباطرة القسطنطينية البيزنطيين في الجزيرة العربية، كانت

(11) من أجل نظرة عامة مفصلة حول هذه المسألة ككل، انظر على سبيل المثال: Carlo Alfonso Nallino, «Ebrei e cristiani nell' Arabia Preislamica,» in: Carlo Alfonso Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, a cura di Maria Nallino, pubblicazioni dell'Istitute per l'Oriente, 6 vols. (Roma: Istituto per l'Oriente, 1939-1948), vol. 3: *Storia dell'Arabia preislamica. Storia e istituzioni musulmane*.

التي أدين أنا نفسي لها بالكثير.

مسيحية منذ عهد ملكها الثاني (عمرو الأول) الذي اشتهر ببنائه أديرة حالي وأيوب وحنّاد، وصولاً إلى زوال الإمارة سنة 637 [112] للميلاد عندما أطاح الفاتحون المسلمون بملكها الأخير (جبلة الثاني) عن العرش. وقد كان الغساسنة أيضاً يقولون بالطبيعة الواحدة للمسيح.

من جهة أخرى، فإن الحيرة التي كانت دولة تابعة للامبراطورية الفارسية، ومارست تأثيراً عظيماً على حياة العرب حتى البدو منهم، كانت كما هو معروف مركزاً مهماً للسريانية الشرقية، أعني الكنيسة النسطورية. وقد أخذت بعض القبائل البدوية الكبيرة بالتنصّر، نتيجة اتّصالها المباشر بهذه المراكز المسيحية البارزة. فضلاً عن ذلك، فقد تلقّى كثير من مثقفي ذلك العصر من العرب معرفة لا يستهان بها عن المسيحية، كما نوهنا بذلك آنفاً. ويمثل الشاعر الكبير النابغة مثالاً بارزاً على ذلك. كما كان للأعشى الأكبر، وهو شاعر كبير آخر في «الجاهلية»، صلة شخصية حميمة بأساقفة نجران، وكانت معرفته بالمسيحية أبعد ما تكون عن السطحية، كما يظهر ذلك ديوانه بوضوح وحسم.

سيكون من الخطأ الافتراضُ أن أهل مكة ظلوا بعيدين تماماً عن التأثر بوضع كهذا، ولو بسبب أنهم، وهم التجار المحترفون، قد سافروا بتجارتهم إلى هذه المراكز المسيحية في كثير من الأحيان، هذا إلى جانب أنه كان ثمة مسيحيون في مكة نفسها، ليسوا عبيداً وحسب، بل من بني أسد بن عبد العزّى أيضاً.

وأما اليهود، فقد استقر عدد كبير من قبائلهم في الجزيرة العربية، وكانت يثرب وخيبر وفدك وتيماء ووادي القرى، أهم المراكز التي استقر فيها اليهود المهاجرون أو الداخلون حديثاً في اليهودية. ولا بدّ من أن المكيين قد ألِفوا على الأقل بعض الأفكار

والمفاهيم اليهودية على الرغم من أن مكة لم يكن فيها يهود فعلاً، كما يبدو.

لقد استعمل كل من يهود الجزيرة ومسيحييها العربيةَ كلغة عامّية لهم، وأشاروا كما بينت آنفاً إلى إلههم الكتابي بكلمة «الله» نفسها، وكان ذلك أمراً طبيعياً تماماً، بالنظر إلى أن المعنى «الأساسي» الذي حملته هذه الكلمة كان معنىً غاية في التجريد مكافئاً لمعنى الكلمة الإغريقية «*ho-theos*» تقريباً. وقد هيّأ هذا، كما يمكن تصور الأمر، فرصة جيدة للتلاقي بين المفهومين المختلفين للإله في نوع معيّن من الوحدة. وإن كانت وحدة مبهمة جداً في أذهان «الجاهليين».

وبشكل عام، فإن المفاهيم الدينية اليهودية ـ المسيحية كانت في ذلك الوقت، في الهواء ـ إذ جاز التعبير ـ مهيأةً للتأثير في كلا الجانبين، أعني كلاً من العرب «الجاهليين»، واليهود والمسيحيين، في فهمهم موقف كل منهم. وقد انعكس هذا في
[113] العديد من الأخبار المهمة، وسأختار هنا واحداً منها كمثال مثير للاهتمام؛ إنه الخبر المشهور عن ورقة بن نوفل بشأن أول ظهور لمحمد [ﷺ] على مسرح التاريخ كنبي ورسول لله. وقد دونه البخاري في فصل «كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله»[12] من صحيحه، وفحواه:

عندما نزل أول الوحي على النبي [ﷺ] ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[13] في شكل إلهام غريب مثير للرهبة، فمن الطبيعي أن يصاب النبي [ﷺ] بهلع شديد، ولا سيمّا أنه لم يكن قد خبر شيئاً كهذا من

(12) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، الحديث رقم 3.

(13) القرآن الكريم، «سورة العلق،» الآية 1.

قبل. لقد فقد كلّ ثقته بنفسه، وكان قلقاً مضطرباً محزوناً. إنه هو نفسه، باختصار، لم يكن يعلم كيف ينبغي له فهم هذه التجربة الغريبة.

ولم تكتف زوجته خديجة [رضي الله عنها] بطمأنته، بل أرادت له طمأنة أعمق من شخص خبير، وكان هذا الخبير ابن عمها المشهور ورقة بن نوفل بن أسد، وهذا نص الجزء الرئيسي من القصة، كما وصلت إلينا عن طريق البخاري:

«فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّى، ابن عمّ خديجة، وكان امرأ تنصّر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت له خديجة، يا ابن عمّ اسمع من ابن أخيك[14]، فقال له ورقة، يا ابن أخي ماذا ترى؟، فأخبره رسول الله خبر ما رأى، فقال له ورقة هذا الناموس الذي نزل على موسى، يا ليتني فيها جذعاً، ليتني أكون حيّاً إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله أوَ مُخرجيَّ همْ؟ قال نعم، لم يأتِ رجل قط بمثل ما جئت به إلا عُودِيَ، وإنْ يدركْني يومُك أنصرْك نصراً مؤزراً».

[114] .. ليس ثمة سبب إيجابي يدعو الى الشك في صحة هذا الخبر، بل على العكس، إن ورود كلمة «ناموس» بالذات، وهي غير قرآنية قطعاً، بدلاً من الكلمة القرآنية الشائعة «توراة»، تدافع بقوة عن أصالته وصدقيته. وواضح أن كلمة «ناموس» التي تمثل في الحقيقة النقطة المحورية في القصة، هي الكلمة الإغريقية «*Nomos*» (= «القانون») [= الشريعة]، أي المكافئ الدقيق للكلمة العبرية «*Tôrâ*».

(14) في مخاطبتها ابن عمها العجوز جعلت [خديجة] من محمد ابن عم لورقة، من أجل إظهار الاحترام للأخير. [كذا، وواضح أن المؤلف يقصد أنها جعلت من ورقة عماً للرسول].

وعلى أية حال، فإن القصة تخبرنا أن نوفل بن ورقة المعروف بمسيحيته وبمعرفته الجيدة بالكتاب المقدس العبري، حالما سمع من محمّد [ﷺ] ما حدث له، رأى في هذه التجربة التي بدت لمحمّدٍ [ﷺ] غريبةً، أمراً جديراً بالتصديق، وينتمي إلى تقاليد التوحيد اليهودي ـ المسيحي، وقد أعادت هذه المماثلة الاطمئنان إلى قلب محمد [ﷺ] كما يبدو.

إن كل المناقشة السابقة يمكن أن تؤدي بنا إلى النتيجة المعقولة الوحيدة ـ على الأقل بالنسبة إليّ ـ وهي أن تصوراً لا يستهان بدرجة رقيه للإله قد تم تطويره بين العرب قبيل ظهور الإسلام في مكة، أو أنه كان يتطوّر تدريجياً، بوصفه نقطة تلاق بين مفهومين مختلفين في الأصل عن الإله؛ فمن جهة أولى، قامت الوثنية العربية تدريجياً بتطوير مفهوم «الله» خالق السموات والأرض ومنزل المطر، الذي يجعل الأرض تعطي كل ما هو نافع للبشر، الإله الجليل الحسيب على الأيمان المعظّمة، وموحد الشعائر الدينية القديمة[15]، والربّ العظيم الذي يملك العالم كله

---

(15) انظر: المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 139 وما بعدها. [كذا إحالة المؤلف، وليس في السورة ذكر لما أشار إليه، لكن المحتمل أنّه يشير إلى الآيات، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ. فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. وَهُوَ الَّذِيَ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ. وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُّتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاء الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُواْ لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ. بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآيات 95-102].

بين يديه[16]. ولدينا شهادة لا تُدحض، من القرآن نفسه على كل ذلك. وليس ثمة سبب معقول لإنكار أن هذا كله جزء من الدين الأصلي للوثنية العربية، على الرغم من أنه كان بالتأكيد الجزء الأرقى والأحسن من هذا الدين.

ومن جهة أخرى، كان المفهوم التوحيدي للإله ينتشر باطراد بين العرب، وهم وإن لم يتّخذوه موضوعاً لإيمان شخصيّ، كانوا يدركون تماماً وجود مفهوم كهذا للإله لدى جيرانهم، ولا بدّ من أنهم كانوا يعرفونه.

[115]

IV. مفهوم «الله» اليهودي ـ المسيحي بين أيدي العرب الوثنيين

في القسمين الأخيرين، درسنا أولاً مفهوم «الله» الوثني الخالص، ثم مفهوم الله اليهودي المسيحي. وقد رأينا كيف أن هذين المفهومين كانا يتجهان تدريجياً إلى التلاقي في مفهوم واحد، في السنوات الأخيرة من «الجاهلية». وإلى ذلك، ثمة أمر غاية في الأهمية، يقوم كما كان فعلاً، بدور الجسر بين الضفتين، وبهذا نعود إلى الحالة الثالثة مما أوضحناه آنفاً، وهي حالة العرب ـ أي الوثنيين الذين لم يقبلوا اليهودية ولا المسيحية ـ الذين كان عليهم إذ يتحدثون عنهما، أن يشيروا في أحاديثهم إلى أمور تخص هذين الدينين التوحيديين.

إن بإمكاننا أن نتوقع بثقة، نظراً إلى الوضع الثقافي العام للعصر، أن حالات كهذه لا بد من أنها لم تكن نادرة، وعلى

(16) [المقصود قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ. قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآيات 86-89.

الرغم من أننا لا نملك مدوّنات معاصرة موثقة عما كان العرب يقولونه عن هذه الموضوعات في ما بينهم، إلا أننا نجد بعض الأدلة المهمة على الأقل في أعمال الشعراء، ولا سيما أولئك الذين اعتادوا تأليف القصائد في مدح سادتهم من ملوك الحيرة أو غسّان على السواء.

إن هذا يظل ذا أهمية أكبر بكثير حتى من تلك الحالات التي نرى فيها المسيحيين واليهود يستعملون كلمة «الله» للإشارة إلى إلههم، لأن ذلك في ذاته وبعد كل شيء طبيعي، وطبيعي جدّاً أن يعطينا معلومات موثقةً ذات قيمة وأهمية حقيقية.

غير أن الحالة مختلفةٌ كليّةً عندما، على سبيل المثال، يخاطب النابغة الشاعر البدوي البسيط، النعمان بن المنذر ملك الحيرة المسيحي، ويتغنى بمدحه، مستعملاً كلمة «الله» بهذه الطريقة[17]:

وَرَبٌّ عليهِ اللهُ أحسنَ صنعِهِ   وكانَ لهُ على البَرِيَةِ ناصرُ

إن هذا الأمير اللخمي المشهور بأبي قابوس والذي امتدّ حكمه بين عامي 580 ـ 602 للميلاد تقريباً، كان مسيحياً، ونشأ في العائلة المسيحية المعروفة ـ عائلة زيد أبي الشاعر عديّ بن زيد الذي ذكرناه للتوّ. ولذا، فإن النابغة عندما يستعمل كلمة «الله»
في قوله إن الملك مدين بنجاحه الرائع وثروته وسطوته لنعمة «الله» [116]
العظيمة، فطبيعيٌّ أن يعني بذلك، الإله المسيحي، أو على الأقل، لا بدّ من أن تكون هذه نيّته.

ولدينا دليل موثق آخر في بيت للشاعر نفسه. فقد ذهب النابغة إلى الغساسنة بعد أن فقد رعاية النعمان له، حيث رحب به

---

(17) زياد بن معاوية النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقيق كرم البستاني (بيروت: [د. ن.]، 1953)، ص 88، البيت 4.

الملك عمرو بن الحارث الأصغر بحرارة وأكرمه، فبدأ بتأليف المدائح لهذا السيد الجديد وعائلته. وهي تعرف الآن بـ «الغسانيات». ونجد في واحدة من أشهر غسانياته البيتين التاليين، وهما أهم بكثير بالنسبة الى غرضنا من البيت الذي استشهدت به آنفاً[18]:

لهم شيمةٌ لم يعطها اللهُ غيرهُم

من الجودِ، والأحلامُ غيرُ عوازبِ

مجلّتُهم ذاتُ الإلهِ و دِينهُم

قويمٌ، فما يرْجونَ غيرَ العواقبِ

إنه يقول في مدح الغساسنة المسيحيين: إنهم ذوو طبيعة لم يمنحها الله لأي إنسان آخر، هي الكرم المقرون بالعقل القويم الذي لا يغيب عنهم أبداً، وإن كتابهم المقدّس[19] من عند الله ... وإيمانهم راسخ[20]، ورجاؤهم يتركز كليةً على العالم الذي سيأتي[21].

إن هذه الظاهرة ذات ارتباط خصوصي بموضوعنا الحالي، من طريقين مهمّين:

---

(18) المصدر نفسه، ص 16، البيتان 2-3. [البيتان من قصيدته الشهيرة التي مطلعها:

كِليني لهمٍّ يا أميمةُ ناصبِ وليلٍ أقاسيه بطيءِ الكواكبِ

انظر القصيدة في: زياد بن معاوية النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1977)، ص 63 وما بعدها].

(19) (مجلتهم) لها صيغة أخرى: (محلّتهم)، أي «مكان إقامتهم هو أرض الله الخاصّة».

(20) أو «أن دينهم صحيح».

(21) أو، بقراءة (خير) بدلاً من (غير)، «إن ما يأملونه هو خير ما في النهاية القصوى، أي العالم الآخر».

أ. عندما استعمل الشاعر كلمة «الله» على هذا النحو ـ ولا بد من أن نتذكر أنه لم يفعل ذلك مرة واحدة فقط، بل باستمرار ـ فإن شيئاً ما قد حدث في نفسيته، قد يكون في البداية فارقاً طفيفاً، أو تحوّلاً دقيقاً في وجهة النظر. على أية حال، لا بدّ من أن شيئاً ما ذا أثر ليس بالهيّن في نظرته الدينية قد نما في ذهنه، ذلك أنه من الصعب أن نتخيل أن هذا النحو في استعمال كلمة «الله» لم يمارس ـ بصورة لاواعية إن لم تكن واعية ـ أيّ تأثير على فكرته عن الله، ولا سيما حين يتكرر ذلك منه في أحيان كثيرة. وهذا بدوره قد يكون انعكس بعمق على تصوّره للإله، حتى عندما كان يستعمل الكلمة نفسها للإشارة إلى الإله غير المسيحيّ؛ الإله العربي الخالص.

ب. ما هو ذو أهمية مساوية هو حقيقة أن الشاعر كان ذا مكانة اجتماعية عالية في «الجاهلية»، وكانت الكلمات التي يتلفظ بها شاعر، ولا سيما إذا كان شاعراً عظيماً معروفاً تُخشى أو تُوقَّر
[117] أو تُحبّ، بحسب الظروف، بوصفها قوى روحية حقيقية. وقد كان للشعراء كلهم ثقل مصدر القوة الثمين اجتماعياً، بل قومياً، في بعض الأحيان. إن الشعر في ذلك الزمن، لم يكن مسألة تعبير شخصي محض عن الأفكار والعواطف، بل كان ظاهرة اجتماعية بكل ما في الكلمة من معنى.

لقد كانت الكلمات المؤثرة التي ينطق بها شاعر مشهور تنتشر فوراً داخل القبيلة وخارجها إلى أنحاء عالم العرب؛ «تطير أسرع من السهم»، كما كانوا يقولون، وكان الشعراء قادة للرأي العام بالمعنى الحرفي للكلمة.

من هنا، فإن استعمال شاعر كبير كالنابغة كلمة «الله» في صيغتها التي يرضاها المسيحيون، واضعاً نفسه ـ على الأقل في تلك اللحظة ـ في موقع المسيحي بالتعاطف، لا ينبغي أن يؤخذ

على أنه مجرد إعجاب أو ميل شخصي، بل على العكس، لا بدّ من أنه أثّر بطريقة غير مباشرة ولاواعية في النظرة الدينية الى معاصريه الوثنيين، ولا بدّ من أنه قد علّمهم كيف يفهمون كلمة «الله» في صورتها المقبولة في الكتاب المقدس. وبقي ما هو أهم، فلا بد من أنه فوق ذلك قد اجتذبهم تدريجياً لأن يطابقوا ـ بصورة لاواعية غالباً ـ مفهومهم الوثني الخاص بهم عن الإله مع ذلك الخاص بالمسيحيين.

٧. مفهوم «الله» لدى الحنفاء

لنعد الآن إلى النوع الرابع والأخير بحسب تصنيفنا، أعني مفهوم «الله» الخاص بالجماعة التي عرفت بـ «الحنفاء»؛ وهم الموّحدون «الجاهليون».

وكلمة «حنيف» كلمة إشكالية للغاية، فأصلها الاشتقاقي ما يزال محيّراً، وتبعاً لذلك، فإن من الصعب تحديد معناها «الأساسي» بشكل نهائي[22]. لكن المشكلة في ذاتها، على الرغم من أهميتها، تظل في نظرنا غير وثيقة الصلة، بموضوعنا هذا. وما يهمنا في هذه المرحلة هو التصور التوحيدي الفريد ـ شبه القرآني كما يمكننا القول ـ الذي حملته هذه الفئة من الناس عن الله. ويكفي أن نشير إلى أن كلمة «حنيف» التي وردت في القرآن عدة مرات، ولا سيما في السور المدنية، تعني «الموحّد» في تضادها الحاد مع «عبدة الأوثان» أو «المشركين»[23]. وترتبط الكلمة باسم

(22) انظر: Charles James Lyall, «The Words Hanif and Muslim,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1903), pp. 771 ff.

(23) انظر على سبيل المثال: [﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلا نَصْرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، و﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾] القرآن الكريم: «سورة آل عمران،» الآيتان 67 و95، و«سورة الحج،» الآية 31 على التوالي، إلى آخره.

«إبراهيم» الذي كان «حنيفاً»، لا يهودياً ولا نصرانياً ولا مشركاً»(24). وثمة آية مهمة(25) تعلن أن هذا الإيمان التوحيدي الخالص، والمتمثل باسم «إبراهيم»، هو «الدين الحقّ» و«الفطرة» [118] الطبيعية التي «فطر» الله عليها البشر.

من بين كل هؤلاء العرب «الجاهليين» الذين عُرفوا بـ «الأحناف»، يمثل أمية بن أبي الصّلت حالة ذات أهمية غير اعتيادية، لأنه كان شاعر قبيلة ثقيف في الطائف، ذا الشهرة الواسعة. وقد وصل إلينا عدد لا يستهان به من قصائده، فضلاً عن أن بعض الأحاديث النبوية قد أبدت اهتماماً حيوياً بهذا الرجل، بسبب موقفه الخاص جداً من النبي محمّد [ﷺ]، ولذلك، فإن حياته معروفة بشكل جيد نوعاً ما، أو ـ على الأقل ـ أفضل من أي من الأحناف الآخرين. إنه بهذا المعنى ليس لغزاً غامضاً كغيره من الحنفاء، بل يقف في موقع تاريخي واضح إلى درجة معينة.

وفي ما يخص قصائده التي وصلت إلينا، ثمة بالطبع قضية الشك في أصالتها، وهي قضية ذات أهمية خصوصية في حالته، ذلك أن كلماته وأفكاره تحمل شبهاً قريباً جداً من كلمات القرآن وأفكاره، ولا شك في أن الكثير من القصائد التي تنسب إليه موضوعة(26). ولكن حتى لو افترضنا أن نصفها ليس أصيلاً، فلا

(24) انظر: [﴿وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، و﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾] المصدر نفسه: «سورة البقرة،» الآية 135، و«سورة آل عمران،» الآية 67 على التوالي.

(25) [المقصود قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية 30.

(26) Friedrich Sculthess, «Umajja b. abi-s Salt,» in: *Orientalische Studien Theodor Nldeke zum siebzigsten Geburtstage (2 MÌrz 1906)*, Gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Carl Bezold, 2 vols. (Gieszen: [A. Tpelmann], 1906), vol. 1, pp. 71-89.

يوجد سبب للشك في أصالتها ككل، ما لم نتبنَّ وجهة نظر غير معقولة هي أن كل المسلمين الذين ذكروا هذا الشاعر، بدءاً من النبي محمد [ﷺ] نفسه إلى علماء العصر العباسي، كانوا يرون كابوساً، ويتحدثون عنه بهذيانات غريبة لا تتطابق مع أي واقع تاريخي.

إلى ذلك، حتى الجزء المزيّف لا بد من أن يتضمّن القليل من الحقيقة، ففي حالات كهذه لا يستطيع المرء أن يزيّف، ما لم يكن لديه نموذج أصلي يحاكيه، أعني بعض الحقيقة التي يقيم عليها تزييفه. وعليه، فإن القصائد المزيّفة أيضاً ستعكس بالضرورة الأفكار الأصلية لهذا الشاعر بطريقتها الخاصة.

إن أمية بن أبي الصلت هذا في الحقيقة نموذج غير اعتيادي في الأدب الجاهلي كلّه، فهو واحد من الشخصيات القيادية لقبيلة ثقيف، وهو وفقاً لأبي عبيدة أعظم شعرائها. وقيل إنه كان يبحث في الجاهلية عن الدين التوحيدي الصحيح، مبتعداً عن عبادة الأوثان تماماً. غير أنه ظلّ معارضاً معزولاً لم يهتدِ إلى اليهودية ولا المسيحية، مع أن الجو الروحي الذي عاش فيه كان مسيحياً ـ يهودياً بشكل كامل تقريباً، ولا سيّما الثاني. وقد كانت العناصر التي تمثّلها من هذين الدينين ذات أصل يمني بصورة رئيسية.

وقد أشيع عنه أنه درس العبرية والسريانية بجدية، وقرأ ما [19]
أتيح له من أجزاء الكتاب المقدّس في ذلك الوقت بهاتين اللغتين. وما يؤيّد ذلك جزئياً وجود عدد كبير من الكلمات العبرية والسريانية في شعره صدمت علماء اللغة في العصر العباسي بوصفها غاية في الغرابة، إلى درجة أنه كما قال ابن قتيبة، الشاعر الوحيد من بين الشعراء الجاهليين كلهم، الذي لم يعدّ شعره

- وقد نشر الباحث نفسه، لاحقاً دراسة نقدية للقصائد المنسوبة الى الشاعر (لايبزغ (Leipzig)، 1911) وهي التي استقيت منها مادة الوصف التالي لأفكاره.

«حجّة» في تفسير القرآن «بسبب هذا العيب»، أي بسبب كثرة «الكلمات الغريبة» التي استعملها(*).

وكان بحسب ما ورد في الأخبار يرتدي «المسوح» دائماً، كعلامة على أنه رجل نذر نفسه كليةً للعبادة ـ وهو بهذا الاعتبار، سلف الصوفيين المتأخرين ـ وأعلن أن الخمر «حرام»، ودعا الدين الذي ينشده «دين الحنيفة» ونسبه إلى إبراهيم وإسماعيل.

ولا بأس بذلك حتى الآن، ولكن هنا بدأ منه الوجه الذي جعل المسلمين يسمونه بـ «عدو الله». لقد قيل إنه كان مقتنعاً تماماً بأن «نبياً» سيُبعث من العرب، وإنه هو سيكون ذلك النبي. ووفقاً لأحد الأخبار، فقد تبنّى فكرة أن هناك ستة ظهورات لـ «النبوة» بعد المسيح، وأن خمسة منها قد تمت فعلاً، وبقيت واحدة هي الفرصة الأخيرة، وكان يأمل في أن يقع الاختيار عليه.

وسواء أكان ذلك صحيحاً أم لا، فقد شعر بغضب شديد عند ظهور محمد [ﷺ] كنبي للعرب، أو خاب أمله، وربما الاثنين معاً. فبدأ حملته ضد الإسلام ـ وقام بتحريض قريش على مقاومة النبي بشدة. وقد وصل إلينا بعض القصائد التي ألفها في رثاء القتلى الوثنيين في معركة بدر(**)، منهم اثنان من أخواله (عتبة وشيبة) وفي تحريض قبيلته لأخذ الثأر لدمائهم من محمد [ﷺ]. ثم رحل بعد ذلك إلى اليمن موطنه الروحي.

(*) [المؤلف يخلط هنا بين أمية وعدي بن زيد العبادي، فعبارة ابن قتيبة عن أمية هي التالية: «وكان يحكي في شعره قصص الأنبياء ويأتي بألفاظ كثيرة لا تعرفها العرب، يأخذها من الكتب المتقدمة، وبأحاديث من أحاديث أهل الكتاب..»، انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبه، الشعر والشعراء، 2 ج (بيروت: دار الثقافة، 1980)، ج 1، ص 369. وعبارته عن عدي بن زيد هي: «وكان يسكن بالحيرة ويدخل الأرياف، فثقل لسانه، واحتمل عنه شيء كثير جداً، وعلماؤنا لا يرون شعره حجة»، انظر: المصدر المذكور، ج 1، ص 150].

(**) [ذكر المؤلف هنا أحداً بدلاً من بدر، وواضح أنه سهو].

لم يغيّر موقفه العدائي هذا من نبي الإسلام حتى النهاية، فقد نسب إليه أنه قال على فراش الموت:

«هذه المرضةُ منيّتي، وأنا أعلم أن الحنيفيةَ حقٌ، ولكن الشكُّ يداخلني في محمد».

[20] أما قصائده نفسها، فلا بدّ من القول إنها تكشف عن رؤية غريبة جداً وحتى خيالية للكون. ولا شك في أننا عندما ننظر إليها من وجهة نظر إسلامية، فليس ثمة شيء غريب أو شاذ في رؤيته الشعرية. ولكن عندما ننظر إليها بإزاء خلفية الذهنية الاعتيادية للعرب الجاهليين سنفهم لماذا كان في حياته أيضاً يلف نفسه بسحابة من الأساطير والخرافات؛ إن عالمه غابة مظلمة من الخيال اليهودي، عالم متماسك من سلسلة أوهام (Phantasmagoria) يهودية.

إن هذا العالم توحيدي أيضاً. فثمة إله واحد فقط يقوم في مركز هذا العالم، وهو يهيمن على كل موجود. وحول صورة هذا الإله، الذي يدعوه «الله» طبعاً، تبدو لنا صور رؤيوية عن مقره ومملكته؛ إنه يجلس على «عرش السماء»، وهو «فرد موحَّد» يلفّه «حجاب النور» الباهر، الذي يعجز البصر الإنساني عن اختراقه والارتقاء إلى الحضرة الإلهية، وحجاب النور هذا محاط بحشد سماوي من الملائكة الذين يدعوهم أحياناً بـ «الخلق المؤيد»، أي مخلوقات قوية ذات سطوة بالعون الإلهي، وهم منظمون في صفوف، بعضهم يحمل العرش، وبعضهم ينصت بخشوع إلى «الوحي» الإلهي، وبينهم جبريل وميكال وغيرهما ممن له مكانته السامية.

بعد ذلك تأتي القصص المستقاة من الكتاب المقدّس عن الخلق، وهو يدعو هذه الحياة التي نحياها على الأرض «الدنيا» مؤكداً على زواليتها الجوهرية، فلا شيء يبقى الى الأبد، وكل

كائن حيّ ــ «يبلى ويفنى» عاجلاً أم آجلاً «سوى الباقي المقدس ذي الجلال». ثم يأتي الحضّ على الدين التوحيدي الحقيقي الذي يسمّيه «دين الحنيفة»، والطريق الوحيد الصحيح الذي على الإنسان أن يتبعه في هذا العالم الانتقالي هو أن يتوقف عن اتباع «الهوى» ليتّبع «الهدى»، ولكن العقل الإنساني، كما يقول، قد جُبل على الميل بشكل طبيــعي إلى «التصدّد عن الحقّ» «كالأعمى المميط عن الهدى». والنهاية الكلية لكل ذلك هي يوم القيامة. ولدينا هنا فيض من المفاهيم المتعلقة بالعالم الآخر، والمستمدة من الكتاب المقدّس. فقد وصفت النار والجنة بشكل دقيق، حيث يؤتى بالمذنبين كلهم عراة إلى مكان الحساب، ثم يلقى بهم إلى «بحر النار» مكبلين بالسلاسل الطويلة، يصرخون متفجعين: «يا ويلنا،
يا ويلنا»، بينما «المتّقون»[27] يثابون بالإقامة في «دار عيش ناعم» [121]
تحت الظلال الباردة للأشجار[*].

(27) انظر لاحقاً، الفصل التاسع، الفقرة الثانية من هذا الكتاب.

(*) [أورد هنا مجموعة الأبيات التي اقتبس منها المؤلف هذه العبارات من الشعر المنسوب الى أمية وهي:

مَليكٌ عَلى عَرشِ السَماءِ مُهيمِنٌ ... لِعِزَّتِهِ تَعنو الوجوهُ وَتَسجُدُ
عَلَيهِ حِجابُ النورِ وَالنورُ حَولَهُ ... وأنهارُ نورٍ حولَهُ تَتَوَقَّدُ
فَلا بَصَرٌ يَسمو إِلَيهِ بِطَرفِهِ ... وَدونَ حِجابِ النورِ خَلقٌ مُؤَيَّدُ
مَلائِكَةٌ أَقدامُهُم تَحتَ عَرشِهِ ... بِكَفَّيهِ لَولا اللَهُ كَلّوا وَأَبلَدوا
قِيامٌ عَلى الأَقدامِ عانينَ تَحتَهُ ... فَرائِصُهُم مِن شِدَّةِ الخَوفِ تُرعَدُ
وَسِبطٌ صُفوفٌ يَنظُرونَ قَضاءَهُ ... يُصيخونَ بِالإِسماعِ لِلوَحيِ رُكَّدُ
أَمينٌ لِوَحيِ القُدسِ جِبريلُ فيهِمُ ... وَميكالُ ذو الروحِ القَوِيُّ المُسَدَّدُ
ألا أَيُّها القَلبُ المُقيمُ عَلى الهَوى ... إلى أيِّ حينٍ مِنكَ هَذا التَصَدُّدُ
عَنِ الحَقِّ كالأعمى المُميطِ عَنِ الهُدى ... وَلَيسَ يَرُدُّ الحَقَّ إلا مُفَنَّدُ

وقوله:

كُلُّ دينٍ يَومَ القِيامَةِ عِندَ ... اللَهِ إلا دينَ الحَنيفَةِ زورُ.

هذا هو المخطط العام والمبسط لصورة العالم الذي يجسّده لخيالنا أمية بن أبي الصلت. وحتى لو افترضنا ـ كما ذكرت آنفاً ـ أن نصف هذه الصورة كان مزيّفاً، يظل إدراك الروح الحية للرؤية الأصلية للعالم، ومكوّناتها، ليس صعباً على الإطلاق من خلاله.

وفي ما يتعلق بالمفهوم الحنيفي لـ «الله»، فيمكن أن نلاحظ أنه، بحسب قول الشاعر، «إله العالمين» و«الخالق» لكل شيء، وهو «رب العباد»[(28)] وكل المخلوقات عبيد له:

هو الله باري الخلق، والخلق كلهم

إماءٌ له طوعاً جميعاً وأعبُدُ[(*)]

إنه «مليك السماوات وأرضها» الذي يهيمن على رعاياه

وقوله:

لِكُلِّ مُعَمَّرٍ لا بُدَّ يوماً ... وَذي دُنيا بِصيرُ إلى زَوالِ

وَيَفنى بَعدَ جِدَّتِهِ وَيَبلى ... سِوى الباقي المُقَدَّسِ ذي الجَلالِ

وقوله في القصيدة نفسها:

وَسيقَ المُجرِمونَ وَهُم عُراةٌ ... إلى ذاتِ المَقامِعِ وَالنَكالِ

فَنادوا وَيلَنا وَيلاً طَويلاً ... وَعَجّوا في سَلاسِلِها الطِوالِ

فَلَيسوا مَيِّتينَ فَيَستَريحوا ... وَكُلُّهُم بِحَرِّ النارِ صالِ

وَحَلَّ المُتَّقونَ بِدارِ صِدقٍ ... وَعَيشٍ ناعِمٍ تَحتَ الظِلالِ

انظر: بهجة عبد الغفور الحديثي، أمية بن أبي الصلت: حياته وشعره، سلسلة كتب التراث؛ 41 (بغداد: مطبعة العاني، 1975)، ص 178-180، 203 و312. وفي الدراسة المعمقة لهذا الباحث إشارات كثيرة إلى تزييف هذا الشعر. وثمة ملاحظة هنا هي أن المؤلف فهم من البيت قبل الأخير أن المذنبين يلقون في بحر النار مكبلين، في حين أن البيت يتحدث عن حرّ النار].

(28) يرتبط هذا بعلاقة (الرب ـ العبد) بين الله والإنسان والتي سنقوم بدراستها في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(*) [انظر: الحديثي، المصدر نفسه، ص 178. والبيت من قصيدة له مطلعها:

لك الحمد والنعماء والملك ربنا ... فلا شيء أعلى منك جداً وأمجدُ].

هيمنة مطلقة. وقد تمت الإشارة إلى هذا الوجه الخاص بجلال «الله» بواحدة من «الكلمات الغريبة» كما دعاها ابن قتيبة(*)، والتي حيّرت الشراح وعلماء اللغة في العصر العباسي كثيراً. والكلمة المقصودة هنا «سَلِيطَط»، وهي كلمة ذات أصل سرياني ترد في البيت الذي يُستشهد به كثيراً[29]:

إنّ الأنام رعايا الله كلّهمُ

هو السَلِيطَطُ فوق الأرض مستطرُ(**)

والأهم من ذلك كله أنه مفرد مطلق الوحدانية:

ومن لم تنازعه الخلائقُ ملكَهُ

وإن لم تفرِّدْهُ العبادُ فمفردُ(***)

[122] هذا ما كان عليه مفهوم «الله» عند الشاعر. وبالقدر الذي تم فيه بحث هذه النقاط، فإننا نرى أن المفهوم الحنيفي للإله ليس فيه ما يتناقض ويتعارض مع المفهوم الإسلامي إطلاقاً.

وعلى أية حال، فإن مجرد وجود رجل مثل أمية بن أبي الصلت في الجاهلية، يمكن أن يكون مؤشراً قاطعاً على أن الأفكار الدينية المشابهة لتلك الخاصة بالإسلام كانت موجودة بين

(*) [انظر: ابن قتيبه، الشعر والشعراء، ج ١، ص 369-371].

(29) ما دام الذين نقلوا هذا البيت أو علقوا عليه غير واثقين حتى من هذه الصيغة - وناهيك عن معناها. فقد وردت بضعة تنويعات لها: السّلطيط، السّليطط، وترد في كتاب ابن قتيبة الشعر والشعراء بصيغة «السّلطليط». [المصدر نفسه، ج ١، ص 371، ووزن البيت يؤكد أن الصيغة الصحيحة للكلمة هي سليطط فقط].

(**) [انظر: الحديثي، المصدر نفسه، ص227. والرواية فيه «مقتدر» بدل «مستطر» والبيت من قطعة أولها:

ويوم موعدهم أن يُحشروا زُمراً يوم التغابن إذ لا ينفع الحذر].

(***) [ابن قتيبه، المصدر نفسه، ص 178].

العرب الجاهليين، وأن تلك المفاهيم المميزة لدين روحي لم تكن مجهولة أو غريبة على أذهانهم مطلقاً، على الأقل في المرحلة التي سبقت ظهور الإسلام مباشرة. وذلك ما يمكّننا أن نفهم أيضاً لماذا ألحق القرآن الحركة الإسلامية الجديدة بالتقاليد الحنيفية، وهذا هو الجانب الإيجابي من المسألة.

لكن لهذه المسألة جانبها السلبي أيضاً، إذ بينما يهتم الجانب الإيجابي بالتشابه بين الحنفاء والقرآن، فإن الجانب السلبي يختص بالاختلاف الجوهري بين الاثنين. وإشارة إلى الاختلاف الواسع بين القرآن وشعر أمية بن أبي الصلت، يقول السير هاملتون جب: «إنه الطابع الأخلاقي النابض بالحيوية الذي يتخلّل القرآن»[30]. وإذ إن القصائد يمكن أن تردد الدرس الأخلاقي نفسه، إلا أنها تفتقر إلى حرارة التعبير القرآني وتوكيده، ومهما يكن وصف أمية «الجنة والنار مثلاً» من الحيوية والحسية، فلم يكن له أثر ملحوظ على مواطنيه في الطائف، ناهيك عن المكيين. ومن المسلّم به أن موضوعات مماثلة كانت تدور ضمن الدوائر التوحيدية الأخرى، وفي أنحاء أخرى من الجزيرة العربية، وطبيعي أن تتخذ موقعها ضمن المحتوى الكلّي للقرآن. لكنّ ما أعطاها أثرها في التجسيد القرآني لها أنها كانت مترابطة مع الجوهر الأخلاقي الأساسي لتعاليم القرآن.

ولا بد من أن نلاحظ أيضاً أن «الحنيفية» لم تكن حركة لجماعة روحية منظمة بقوة، فقد كان كل واحد من هؤلاء الناس يوجد بمفرده معزولاً عن مجتمعه الوثني، وكان هدفهم، على وجه الدقة، يركز على الخلاص الفردي الشخصي، وليس على خلاص الآخرين، بَلْهَ الجنس البشري عموماً. وباختصار، لقد كانوا نماذج

---

(30) Hamilton A. R. Gibb, «Pre-Islamic Monotheism in Arabia,» *Harvard Theological Review*, vol. 55, no. 4 (October 1962), p. 280.

استثنائية معزولة، وحسب. وبهذا الفهم، فإن المسلّم به أن تكون
رؤية أمية الدينية للعالم ـ التي ألقينا عليها نظرة سريعة للتو ـ أقل
تأثيراً في حدود الجو العام للجزيرة الوثنية من التأثير الغامض
والواسع الذي مارسه اليهود والمسيحيون مباشرة. ولم تكن نظرته
الى العالم في أحيان كثيرة تمثل الطابع المهيمن للروحية
الجاهلية؛ بل على العكس، هناك ما يبيّن أن هذه النظرة اعتبرت
[123] أمراً خيالياً وشاذاً جداً من قبل الوثنيين. وهذا ما يمكن أن نستشفه
من طريقة أهل مكة في رد فعلهم العام تجاه التوحيد والأخرويات
الإسلامية التي جاء بها القرآن.

وعلى الرغم من ذلك، فمن المؤكد أيضاً أن نشاط رجل مثل أمية قد أسهم بشكل لا يستهان به في جعل الأفكار الرؤيوية والأخروية معروفة بشكل ما لدى العرب الوثنيين الذين، على الرغم من أنهم يجدونها مرفوضة أو سخيفة، تمكّنوا من تقبّل وجود قلة من الناس الشاذين حولهم ممن يضمرون أفكاراً غريبة كهذه.

لنتذكّر هذه النقاط الرئيسية التي ناقشناها للتو، ولنعد إلى القضية التي أثيرت في القسم الأول من هذا الفصل، وهي الخاصة بالطريقة التي قدّم بها القرآن مفهوم «الله» الإسلامي إلى مستمعيه الوثنيين. وأعتقد أننا الآن في وضع أفضل نوعاً ما كي نفهم لماذا لم يكن القرآن ـ حيثما يذكر اسم «الله» ـ يبدي أية علامة على التردّد أو الخشية؛ أعني من تقديم شيء غاية في الغرابة أو غير معروف للمستمعين، بل على العكس، إنه يحض العرب الوثنيين على أن يكونوا أكثر اتساقاً مع أنفسهم، بأن يؤمنوا بـ «الله» على وجه الدقة، وهو يلومهم كونهم غير ذلك من الناحية المنطقية. وبالإضافة إلى ما أوردناه من أمثلة آنفاً، يمكن أن نقتبس على سبيل المثال الآيتين:

﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[31].

إن هذا التعبير «أفلا تذكّرون» يشبه تعبيراً آخر غالباً ما يستعمل هو «أفلا تعقلون»، وهو يتضمّن في سياق من هذا النوع تعنيفاً وتأنيباً للوثنيين، لكونهم يعجزون عن ـ أو ربّما حتى لكونهم لا يريدون ـ أن يستنتجوا النتيجة النهائية والأكثر أهمية عن الله على الرغم من أنهم يملكون بالفعل فهماً صحيحاً كهذا لطبيعته.

الآيتان التاليتان أكثر إيضاحاً لهذه النقطة:

﴿قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾[32]. [124]

علينا أن نتنبّه إلى هذا التعبير القويّ الأخير «أنّى تسحرون»؛ إنه يعبّر عن الدهشة من نظرة هؤلاء الناس الذين يعرفون ويعترفون بأن الله يملك بيده الهيمنة المطلقة على عالم الوجود، الا أنهم وعلى الرغم منه لا يعبدونه كما ينبغي له. إن موقفهم هذا غير مفهوم ما لم نفترض أنهم مسحورون جميعاً.

إن مناقشة كهذه يمكن أن تفقد موضوعيتها تماماً إذا لم نسلّم بأن القرآن اعتمد منذ البداية على ما لدى هؤلاء الذين بلّغهم محمد [ﷺ] الرسالة الإلهية من تصوّر غامض لله على الأقل. وهو على الرغم من انحرافه في كثير من النقاط الجوهرية عن وجهة نظر الإسلام يتضّمن أيضاً عناصر صحيحة وجيدة يمكن قبولها تماماً. ومن الممكن أن نلاحظ أن القرآن يحاول بدلاً من مجابهة هذا التصوّر أن يجعل هذه العناصر أكثر وضوحاً وتأثيراً بقوة المنطق.

(31) القرآن الكريم، «سورة المؤمنون،» الآيتان 84-85.

(32) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآيتان 88-89.

الفصل الخامس

العلاقة الوجودية بين الله والإنسان

I. مفهوم الخلق

تشكّل كينونة الإنسان ووجوده ـ كمبدأ عام ـ القضية الأساسية في كلٍّ من رؤية دينية أو فلسفية للعالم. السؤال الأبدي المتكرر دائماً: من أين جاء الإنسان؟ وما هو مصدر وجوده بالذات هنا في العالم؟ هذه واحدة من تلك المشكلات الرئيسية التي أقلقت العقل الإنساني دوماً. والجواب الوحيد الصحيح لهذا السؤال في التصوّر القرآني ليس بعيداً عن المتناول: إن مصدر الوجود هو الله نفسه، فقد منح الوجود للإنسان هبةً من غير مقابل. بكلمات أخرى، إن بين الله والإنسان علاقة جوهرية هي علاقة الخالق والمخلوق، وفي هذا الجزء من «الكوميديا الإلهية» القرآنية يقوم الله بدور مانح الإنسان الكينونة والوجود. فهو خالق الإنسان، وليس الأخير سوى مخلوق له. والواقع أن الله هو خالق العالم كلّه، بدءاً من الملائكة في المرتبة العليا[1] فالجنّ[2]

---

(1) [انظر: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾] القرآن الكريم، «سورة الزخرف،» الآية 19.

(2) [انظر: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾] المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآية 15.

والسماوات والأرض[3] والشمس والقمر والنهار والليل[4] والجبال والأنهار[5] والشجر والثمر والحبوب والعشب[6] وكل أنواع الحيوانات:

﴿فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾[7]. ولن تكون هناك نهاية إذا واصلنا تعداد ما قد خلق الله. إنه باختصار «خالق كل شيء»[8]، وليس الإنسان سوى واحد من هذه المخلوقات، وإن كان أكثرها أهمية. والواقع أن القرآن يمكن من بعض النواحي المعينة أن يعدّ أنشودة
[128] تسبيح عظمى في تمجيد الخلق الإلهي. إنّ القرآن كله، على أية حال، مفعم ـ حرفياً ـ بفكرة الخلق، وبمشاعر الإعجاب العميق تجاهها.

لقد رأينا في الفصل السابق أن مفهوم الخلق الإلهي بالذات لم يكن مجهولاً لدى العرب الجاهليين مطلقاً، ويبدو أيضاً أن هذا المفهوم كان يرتبط باسم الله غالباً. لكن هذا الترابط بين «الخلق» و«الله» لم يكن على أية حال ثابتاً ومحدداً بشكل دائمي،

---

(3) [انظر: ﴿أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾] المصدر نفسه، «سورة إبراهيم،» الآية 19، وغيرها.

(4) [انظر: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية 37، وغيرها.

(5) [انظر: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية 3، وغيرها.

(6) [انظر: ﴿فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الأَكْمَامِ. وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ﴾] المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآيتان 11-12، وغيرها.

(7) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية 45.

(8) ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 102.

ذلك أن القرآن يخبرنا أن بعض المشركين كانوا ينسبون هذه القدرة على الخلق إلى الشركاء:

﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[9].

ولكن هذا كان حالة استثنائية فحسب، كما يفترض، ففي أكثر الحالات الاعتيادية كانت القدرة على الخلق تنسب إلى الإله الأعلى، الله، كما يبدو. فنحن ندهش لشيوع مفهوم للخلق الإلهي في الأدب «الجاهلي» قريب من المفهوم القرآني. هذا إذا لم نستثنِ بالطبع كل تلك الحالات من التزييف والتوليد. في البيت التالي مثلاً يُربط مفهوم الخلق بمفهوم «الربّ»، والشاعر هو عنترة[10]:

فيا طيرَ الأراكِ بحقِّ ربٍّ بَراكَ عساكَ تعلمُ أينَ حَلُّوا

وإنه لذو مغزى أن يستعمل تعبير «الرب الذي خلق الطير» هنا بصيغة «التحليف»[11]. وفي البيت التالي تبدو الفكرة التي يعبر عنها الشاعر نفسه قرآنية الطابع بدرجة أكبر[12]:

حَرَصَتْ على طُولِ البقاءِ وَإِنّما مُبدِي النُّفُوسِ أبادَها ليُعِيدَها

[129] والظاهر أيضاً أن هناك تصوّراً لـ «الله» الذي رفع السماء ووضع القمر فيها، إذ يشير الشاعر «الجاهلي» والمحارب المشهور

(9) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية 16.

(10) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي؛ وقدم له إبراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.])، ص 128، البيت 2. [البيت ليس من شعره الموثق].

(11) انظر الفصل الرابع، الفقرة الثانية من هذا الكتاب. والفعل «برا» أو «برأ» مرادف للفعل «خلق».

(12) عنترة بن شداد، المصدر نفسه، ص 60، البيت 8. «مبدي» أو «مبدئ»، من الفعل «أبدأ» ويعني «إيجاد الشيء للمرة الأولى»، وهو مرادف آخر للفعل «خلق». [البيت ليس من شعره الموثق].

باعث بن صُريم اليشكري إلى هذه الفكرة في المثال التالي، ومرة أخرى، بصيغة اليمين المعظّم، إذ يقسم بـ «الواحد الذي رفع السماء والقمر» أنه سيثأر من أعدائه حقاً[13]:

إنّي ومَن سَمَكَ السّماءَ مكانَها والبدرَ ليلةَ نِصفِها وهلالِها

وبما أن الشهادة التي يقدمها القرآن نفسه، وتلك التي يزوّدنا بنا الأدب الجاهلي متّفقتان إحداهما مع الأخرى في ما يتعلّق بوجود مفهوم الخلق لدى العرب الجاهليين، فبإمكاننا أن نكون واثقين تماماً من ذلك. غير أن المشكلة التي لا بد من حلّها هي: إلى أي مدى كان مفهوم الخلق الإلهي هذا مؤثراً في تحديد الرؤية «الجاهلية» للعالم؟ وإذ نصل إلى هذه النقطة، علينا أن نسلّم بأن المفهوم كان ـ على وجه الاحتمال ـ مفهوماً ضعيفاً إلى درجة كبيرة، ذا تأثير محدود في الحياة والوجود الإنسانيين. بتعبير آخر، لقد كان باستطاعة الإنسان الجاهلي أن يحيا هانئاً مرتاح البال من دون الحاجة الى التنبه على الإطلاق إلى أصل وجوده الخاص. وستتضح دلالة هذه النقطة إذا تذكرنا من خلال التغاير حقيقة أن القرآن يحث المسلمين على أن يتعمّقوا في فهم ماهيتهم الخَلقيّة الجوهرية. إن المسلم الذي ينسى معنى الماهية الخَلْقِيَّةِ هذه، سيكفّ بهذه الحقيقة عيناً عن أن يكون «مسلماً» بالمعنى الحقيقي

---

(13) حبيب ابن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 175، البيت 3. [البيت من قطعة مطلعها:

سائلْ أسيداً هل ثَأرتُ بوائلٍ ام هل شفيتُ النفسَ من بلبالها

وبعد البيت المذكور قوله:

أليتُ أثقفُ منهمُ ذا لحيةٍ ابداً فتنظرُ عينهُ في حالها

انظر: أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، 4 ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951-1953)، ج 2، ص 533، وحبيب ابن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، مختصر من شرح العلامة التبريزي؛ علق عليه وراجعه محمد عبد المنعم خفاجي، 2 ج (القاهرة: [محمد علي صبيح]، 1955)، ج 1، ص 207].

للكلمة، إذ لا بد حينها من أن يقترف الذنب المهلك الذي يشير إليه القرآن بكلمات مثل «الطغيان» و«الاستغناء»، وتعني الأولى تقريباً: «تجاوز الحدود الإنسانية بالغطرسة»، وتعني الثانية: «شعور المرء بأنه حرّ ومستقل تماماً، أي لا يدين بشيء لأحد حتى الله». وعليه، فإن الوعي بالماهية الخَلْقية مرتبط مباشرةً بمسألة علاقة [130] الرب ـ العبد بين الله والإنسان، والتي سندرسها في فصل لاحق.

من هنا، فإن مجرّد وجود كلمات مثل: «خلْق» و«خالق» و«باري» إلى آخره، في الأدب «الجاهلي»، لا ينبغي أن يقودنا الى الاعتقاد خطأً أن مفهوم الخلق الإلهي كان يؤدي دوراً مؤثراً في الرؤية «الجاهلية» للعالم. إن هذه الكلمات وبضعاً غيرها من مثيلاتها التي تعني «الخلق» وتتجمع حول اسم «الله»، تؤلف فحسب حقلاً دلالياً غامض الملامح، وذا حدود مفككة، وهو نفسه ينتمي إلى الحقل الأكبر الذي يتألف من كلمات تشير إلى النظام فوق الطبيعي للوجود. لكن علينا أن نتذكر أن هذا الحقل الخاص بالموجودات فوق الطبيعية احتل مكاناً ضيقاً وسطحياً في النظام المفهومي الجاهلي ككل. وخلافاً للنظام القرآني الذي يهيمن فيه الله الخالق على مجمل الرؤية للعالم، فإن «الجاهلية» لم تكن تعلق أهمية كبيرة على هذا الحقل الدلالي. ولهذا السبب، لم يكن يؤدي أي دور حاسم في الرؤية «الجاهلية» للعالم. إن ذلك مساوٍ للقول إن فكرة كون الله «مصدراً» للوجود الإنساني عيناً، إن وجدت، فإنها لم تكن تعني لأذهان العرب «الجاهليين» إلا القليل جداً، وذلك هو السبب في محاولة القرآن الدائبة أن يوضح لهم الدلالة الخاصة لهذه الفكرة، وينبّههم إلى مضمونها العميق.

II. المصير الإنساني

يبدو أن هناك سبباً مهماً آخر في أن مفهوم الخلق الإلهي كان مفهوماً ضعيفاً إلى هذا الحد أيام الوثنية، على الرغم من كونه موجوداً فعلاً لدى العرب «الجاهليين» كما رأينا. لقد كان

مفهوماً ضعيفاً لأن العرب في العصر السابق للإسلام لم يكونوا مهتمين كثيراً بقضية أصل وجودهم. إن انتباههم كان يتجه غالباً نحو «نهاية» الحياة، أي الموت، بدلاً من توجهه إلى «بداية» الحياة. والواقع أن كل من يقرأ الأدب الجاهلي سيدرك عاجلاً أم آجلاً أن الموت كان الموضوع الوحيد الذي تسبّب في إثارة شيء ما يشبه التأمل الفلسفي في الذهن «الجاهلي». لقد كان العرب «الجاهليون» ـ كما رأينا سابقاً ـ أناساً غير ميّالين بطبيعتهم إلى التفكير الفلسفي إلى أدنى حدّ، لكن باستطاعتهم أن يتحولوا إلى فلاسفة فقط عندما يفكّرون جديّاً بحتمية الموت. من هنا كان [131] الموضوع المفضّل لدى الشعراء «الجاهليين» مشكلة «الخلود» ومشكلة اللاجدوى المطلقة التي كانوا يعونها بألم عميق، وقادتهم إلى فلسفة الحياة التي تميّزهم: العدمية المتشائمة(14).

وفي كل الأحوال، فإن المشكلة الأولى التي تبرز في ذهن الإنسان «الجاهلي» ـ كلّما كفّ عن الانهماك في شؤون الحياة اليومية والبطولة والسلب والنهب، وكلّما وجد الوقت للعودة إلى ذاته وتأمل حياته ـ لا بد من أن تكون مشكلة الموت، ومشكلة «القوى» والأسباب التي ستجلبه له. تلك كانت مشكلة المصير الإنساني بالنسبة الى العرب «الجاهليين».

وينبغي أن نلاحظ أننا في هذا التصوّر لا نجد اهتماماً بفكرة العالم الآخر، على حين أن «المصير الإنساني» في الحالات الاعتيادية يهتم بشكل رئيسي بمشكلة الحياة بعد الموت. في حالة العرب «الجاهليين»، فإن انتباههم بصدد هذه المشكلة أيضاً يركّز بصورة حصرية تقريباً على مدة الحياة على الأرض في هذا العالم

---

(14) من أجل تحليل أكثر تفصيلاً لهذه الفلسفة الجاهلية للحياة، انظر: Toshiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran; a Study in Semantics*, Keio University. Studies in the Humanities and Social Relations; v. 2 (Tokyo: Keio Institute of Philological Studies, 1959), chap. 5.

بالذات، مع التأكيد الكبير على نهاية الخط. وما سيأتي وراء تلك النقطة النهائية أيّاً ما كان، لا أهمية له في الذهن «الجاهلي». وفوق هذا وكما رأينا، فإن أغلب العرب «الجاهليين» كان يرى استحالة أن يوجد شيء بعد نهاية هذه الحياة على الإطلاق. فالجسد حالما يدفن في الأرض يفنى ويتحوّل إلى تراب، أما الروح فتطير بعيداً، مثل الرياح العابرة[15]:

هَلْ نَحنُ إلا كأجسادٍ نَمُرُّ بها ‏ ‏ ‏ ‏ تحت الترابِ وأرواحٍ كأرواحِ

وكما قلت للتو، فإن المرحلة الأخيرة من بين كل مراحل حياة الإنسان، أي الموت، هي الأكثر أهمية في التصوّر الجاهلي للوجود الإنساني. ولم تكن المرحلة الأولى، أي أصل وجوده وبدايته، تثير الكثير من القلق. لكن إذا حدث ذلك، فإنها كانت تربط عادة بمفهوم «الخلق». فقد لاحظنا في الفصل السابق، أن مفهوم «الله ـ الخالق» كان معروفاً لدى العرب «الجاهليين»، وكان الإنسان في النظام «الجاهلي» أيضاً يرى أنه مدين بكينونته ووجوده إلى قوة الله الخالقة. لكن ثمة مسألة غاية في الأهمية جديرة بالملاحظة، وهي أن الإنسان حالما يخلقه الله يقطع روابطه ـ إذا
جاز التعبير ـ مع خالقه، ومنذ تلك اللحظة فصاعداً يصبح وجوده [132]
على الأرض في قبضة سيّد آخر، أكثر قوة إلى حدٍّ بعيد. وإن سطوة هذا السيد الاستبدادية مستمرة حتى لحظة موته نفسها، وهي

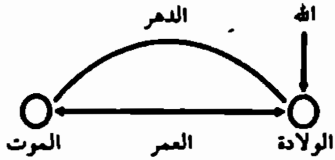
(15) تُقرأ «نَمُرُّ» بدلاً من «تَمُرُّ»، والشاعر هو عبيد بن الأبرص. أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص (بيروت: دار بيروت، 1958)، القطعة 11، ص 21. ولا بد من ملاحظة كلمتي «أرواح»، فالأولى جمع «روح»، والثانية جمع «ريح»، ويبدو لي أن شارلز لايل قد أخطأ تماماً فهم معنى هذا البيت في ترجمته ديوان الشاعر. [كلمته «نَمُرُّ» هنا هي في الأصل «يَمُرُّ»، وهذه الصيغة أدق من ناحية المعنى والبيت ثالث ثلاثة أبيات وقبله:

يا حارِ ما طلعت شمسٌ ولا غربت ‏ ‏ ‏ ‏ إلا تَقَرَّبَ آجالٌ لميعادِ

يا حارِ ما راح من قومٍ أو ابتكروا ‏ ‏ ‏ ‏ إلا وللموت في آثارهم حادِ].

ليست سوى نقطة الأوج في الاستبداد والظلم الذي يظل يئن تحت وطأته طوال حياته. إن اسم هذا السيّد المستبدّ هو «الدهر» (الزمن). لقد اقتبسنا في الفصل الثالث، بصدد قضية مختلفة، آية من القرآن ترد فيها هذه المفردة على لسان الكفار بهذا المعنى بالضبط:

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[16].



الشكل رقم (5-1)

وللدهر أسماء أخرى مختلفة: زمان وعصر وأيّام وعَوْضُ، ولكن الفكرة التي تتضمنها تظل دائماً نفسها بالضبط. وهنا سأعطي القليل من الأمثلة فقط:

عَوْضُ:

وَلَـوْلا نَـبـلُ عَـوضٍ فـي   حُـظُـبّـايَ وأوصـالـي[17]

---

(16) القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية 24.

(17) .... للشاعر الجاهلي الفِنْد الزِّمّاني (أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 176، البيت 3) يتفجّع على هرمه بفعل عمره الطويل [البيت من قطعة للشاعر مطلعها:

أيـا طَـعـنـةَ مـا شـيـخٍ   كـبـيـرٍ يَـفَـنٍ بـالِ

وفي الأصل «خضماتي» بدلاً من «حُظُبّايَ». انظر: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ج 2، ص 538، وأبو تمام، ديوان الحماسة (1955)، ج 1، ص 207. أما خضماتي: فالخَضَمَة: عظمة الذراع، لسان العرب: خضم، وليس له وجه هنا، وكذا الرواية التي ذكرها المؤلف «خطباي» غلط، وقد صححت الرواية من لسان العرب، حظب: الحظُبّى: الظّهر، وصلب الرجل. انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، 15 ج (بيروت: [دار صادر]، 1955-1956)].

زمان:

فغيّرنَ آياتِ الدِّيارِ مع البِلى وليس على ريبِ الزمانِ كفيلُ[18]

زمان:

هل عيشةٌ طابتْ لنا إلّا وقدْ أبْلى الزمانُ قديمَها وجليلَها[19]

عصر:

فإن تَشِبِ القرونُ فذاك عصرٌ وعاقبةُ الأصاغرِ أن يشيبُوا[20]

وفي ما يخصّ «الدهر» نفسه، فإن من السهل علينا تماماً عزل فكرته الأساسية المباطنة لهذا المفهوم من أيّ بيت شعري ترد فيه هذه الكلمة. والبيت التالي لتأبّط شرّاً، على سبيل المثال، يعطينا فكرة المستبد الغاشم المتوحش الذي يعجز حتى أشجع الأبطال عن محاربته:

---

(18) انظر القصيدة 4، البيت 4 من: Tarafah ibn al-Abd, *Diwan de Tarafa ibn al-Abd al-Bakri, accompagné du commentaire de Yousouf al-Alam de Santa-Maria: Suivi d'un appendice renfermant de nombreuses poésies inédites tirées des manuscrits d'Alger, de Berlin, de Londres et de Vienne*, publié, traduit et annoté par Max Seligsohn (Paris: [Bouillon], 1901).

[البيت من قصيدة له في هجاء عبد عمرو بن بشر، ابن عمه، ومطلعها:

لهندٍ بحزّانِ الشريفِ طلولُ تلوح وأدنى عهدهنَّ محيلُ

انظر: طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، تحقيق علي الجندي ([القاهرة]: دار الفكر، [د. ت.])، ص 117].

(19) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، ص 61، البيت 5. [البيت ليس من شعره الموثق].

(20) عبد الله بن سلمة. أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، 2 مج في 1 (القاهرة: [مطبعة المعارف]، 1942)، القصيدة 18، البيت 11. [البيت من قصيدة له مطلعها:

ألا صرمت حبائلنا جَنوبُ فَفَرّعنا ومال بها قضيبُ

انظر: أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، ديوان المفضليات: وهي نخبة من قصائد الشعراء المقلين في الجاهلية وأوائل الإسلام، مع شرح وافر لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري؛ تحرير كارلوس يعقوب لايل، 3 ج ([أكسفورد: كلارندون بريس، 1918-1924])، ص 183].

[133] بزّني الدَّهرُ وكان غَشُوماً بأبيِّ جارُهُ ما يُذَلُّ[21]

وكثيراً ما يوصف الدهر كحيوان متوحش ضارٍ يعضّ بأنياب حادّة :

.... فإن الدهرَ أعصَلُ ذو شَغْبِ[22]

إذا الدهرُ عضّتكَ أنيابهُ لدى الشرّ فأزمْ به ما أزَمْ[23]

من هنا، كانت الرؤية الجاهلية لحياة الإنسان تحمل في مركزها العميق «شيئاً» مظلماً وغامضاً، يفرض سطوته الغاشمة على سيرورة الحياة لكل إنسان فرد من المهد إلى القبر. وهذا «الشيء» الذي يتطابق تقريباً مع ما ندعوه عادةً بـ «القدر»، كان يُتصوّر على وجه الحصر كقوّة مدمرة شبه شخصية لا تأتي بالفناء لكل شيء فحسب، بل تتسبّب أيضاً بشكل جوهري بكل أنواع المعاناة والبؤس وسوء الحظ للوجود الإنساني مدى الحياة. ولهذا الوجه الأخير المتمثل بتظاهر قوته المدمرة عدد من الأسماء الخاصة مثل: صروف الدهر وأحداثه وحوادثه وريبه ـ ريب الزمان.. إلى آخره، وكلها تعني الانقلاب غير المتوقع لـ «الحظ»، وهي تسمى استعارياً «بنات الدهر» أحياناً :

أبَعْدَ الحارثِ الملكِ بن عمرٍو وبَعْدَ الخيرِ حُجْرٍ ذي القبابِ

أُرَجّي من صروف الدهر لِيناً ولمْ تغفلْ عن الصُّمّ الهضابِ[24]

---

(21) أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 273، البيت 6.

(22) للشاعر إياس بن الأرَتّ. المصدر نفسه، القطعة 435، البيت 3. [البيت بتمامه:

إذا ما تراختْ ساعةٌ فاجملَنْها لخيرٍ فإنّ الدهرَ أعصَلُ ذو شَغْبِ].

(23) جريبة بن الأشيم (شاعر مخضرم). انظر: المصدر نفسه، القطعة 260، البيت 4. [البيت أحد سبعة أبيات أولها:

فدىً لفوارسَ المقلّمبَنَ تحت العجاجةِ خالي وعمْ].

(24) امرؤ القيس بن حجر الكندي، ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو ـ

رمتني بناتُ الدهرِ من حيث لا أرى   فكيف بمن يُرمى وليس برامِ[25] [134]

وليس بإمكان أحد، حتى المحارب الأكثر عنفاً، والحكيم الأكثر حكمة، أن يفلت من الطغيان الأعمى النزوي للدهر أبداً. ويكمن هذا التصوّر الكئيب للمصير الإنساني في جذور التشاؤمية الجاهلية العميقة التي لا سبيل لمعالجتها.

إن قوة الدهر المدمرة تتظاهر عند نهاية وجود الإنسان بشكل خاص. واللافت للانتباه أن الدهر، عندها، يغيّر اسمه ويكتسب أسماء جديدة متنوعة، لعلّ أكثرها شيوعاً: المنية (الجمع: منايا) والمنون والحِمام والحُمَّة[26]. وقد استعملت كلمتان معاً من هذه التي ذكرتها في البيت التالي من ديوان الهذليين، مما يبيّن أنّهما مترادفتان عملياً[27]:

لَعَمرُك والمنايا غالباتٌ   وما تُغني التميماتُ الحِماما

إن هذه الكلمات كلها تعني «الموت»، لكنها لا تعنيه ببساطة، بل «الموت» بوصفه التظاهر التدميري الأخير لسطوة

= الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ 24 (القاهرة: [دار المعارف]، 1958)، القصيدة 2، البيتان 10-11. [البيتان من قصيدته التي مطلعها:

أرانا موضعين لأمر غيبٍ   ونسحرُ بالطعام وبالشرابِ].

(25) عمرو بن قميئة، ديوان عمرو بن قميئة بن سعد بن مالك، حرره وترجمه إلى الإنكليزية السير كارلوس لايل (كمبردج: [مطبعة الجامعة]، 1919)، القصيدة 3، البيت 11.

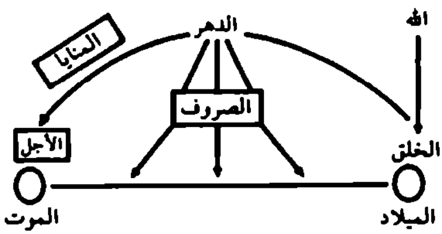
(26) حول هذه الكلمات وغيرها مما له علاقة بها في الأدب الجاهلي، انظر الدراسة الفيلولوجية الممتعة: Werner Caskel, *Das Schicksal in der altarbischen Poesie*, Beitrage zur arabischen Literatur-und zur allgemeinen Religionsgeschichte; Mit Nachtragen von... A. Fischer, Forschungsinstitut fur Orientalistik. Arabisch-islamische Abteilung; no. 2 (Leipzig: [s. n.], 1926).

(27) ديوان الهذليين، 3 مج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1945-1950)، مج 2، ص 62، البيت 3. والشاعر صخر الغيّ. [البيت من قصيدة له يرثي بها ابنه، مطلعها:

أرقتُ فبتُّ لم أذق المناما   وليلي لا أحسُّ له انصراما].

«الدهر». لذا، وعلى الرغم من أننا نجد كلمة «موت» مستعملة في سياقات كهذه، بتلك الطريقة التي يمكن أن تحلّ محلّها أيّ من هذه الكلمات بسهولة، إلا أن هناك اختلافاً واسعاً بين الحالتين من الناحية الدلالية. إن «الموت» يعني تلك الظاهرة البايولوجية ـ الطبيعية، إذا جاز لنا القول، بينما مجموعة الكلمات التي نناقشها هنا تعود إلى الحقل الدلالي للمصير الإنساني والذي يتمثل بالكلمة ـ المركز: «الدهر». إنها بتعبير آخر تدل على الوجه الأخير من تسلط «الدهر» على حياة الإنسان، وتمثل الأشكال الخاصة التي يتّخذها «الدهر» عندما يصل إلى هدفه النهائي. وعليه، فمن الطبيعي تماماً أن يكون هذا الهدف نفسه معرّفاً أيضاً بالكلمات [135]
نفسها ضرورة[28].

وثمة أمر مهم آخر جدير بالملاحظة في ما يتعلق بمفهوم النقطة أو الهدف النهائي لتسلّط «الدهر»، فمثلما أن هذه النقطة النهائية ـ كما رأينا ـ تطابق الموت من الناحية البايولوجية، كذلك «الخلق» يطابق «الميلاد»، غير أن هذا لا يمثل نهاية القصة ككل، إذ يمكن النظر إلى النقطة النهائية لتسلط «الدهر» من زاوية مختلفة نوعاً ما؛ إنها الحتمية التي كانت في الحقيقة نظرة شائعة جداً بين العرب «الجاهليين».



الشكل رقم (5-2)

(28) لا ريب في أن هذه الكلمات غالباً ما تستعمل بمعنى أقل إحكاماً، وعندها تصبح مجرد مرادفات لـ «الدهر».

والفكرة هي أن النقطة النهائية لامتداد حياة الإنسان في كل حالة فردية، محدّدة ومثبّتة مسبقاً، على نحو قاطع لا يقبل التغيير. فلكلِّ إنسان، بتعبير آخر، يوم معيّن لا بدّ من أن يلتقي فيه موته، والموت يدعى من وجهة النظر هذه «أجل» (الجمع: آجال).

وعندما يحلّ ذلك اليوم، فإن كل شيء مهما كان صغيراً أو ضعيفاً، يمكنه قتل أي إنسان مهما كانت قوته وصلابته. تقول السُّلَكةُ أم الشاعر الجاهلي اللصّ المشهور السُّلَيك، نائحة على موت ابنها ومعزّية لنفسها في الوقت نفسه[29]:

كــلُّ شــيءٍ قــاتــلٌ   حــيــن تــلــقــى أجَــلَــكْ

إنه شيء «مكتوب»، كما يقول النابغة في إحدى قصائده عن «الدهر»[30]، وليس بإمكان أي إنسان أن يسبقه ولو بيوم واحد[31]:

فإن فازَ سهمٌ للمنيةِ لم أكنْ   جَزوعاً وهل عن ذاك من مُتأخِّرِ

[136] ومهما فعلت، فإنك لا تستطيع أن تضيف ولو ساعة واحدة على وقتك المعيّن، كما يؤكد عنترة[32]:

ولا تَفِرَّ إذا ما خُضْتَ معركةً   فما يزيدُ فرارُ المرءِ في الأجلِ

---

(29) أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 310، البيت 4، وينسب التبريزي القصيدة الى السُّلكة، بينما ينسبها المرزوقي الى امرأة مجهولة. [المشهور أنها للسُّلكة، وأوّلها:

طــاف يــبــغــي نــجــوةً   مــن هــلاكٍ فــهــلــكْ].

(30) زياد بن معاوية النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقيق كرم البستاني (بيروت: [د. ن.]، 1953)، القصيدة 5، البيت 4. وفي ما يخصّ مفهوم «الكتابة»، انظر الفقرة الأخيرة من هذا الفصل. [البيت المقصود هو:

إني وجدت سهام الموت معرضة   بكل حتف من الآجال مكتوب

وهذا البيت آخر قطعة من أربعة أبيات ذكر محقق الديوان أنها من الشعر المنحول أو المنسوب للنابغة].

(31) عروة بن الورد العبسي، ديوان عروة بن الورد، تحقيق وشرح كرم البستاني (بيروت: [مكتبة صادر]، 1953)، البيت 2، ص 42.

(32) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، البيت 5، ص 132. [البيت ليس من شعره الموثق].

لكل إنسان «أجله» الخاص به إذن، وكل يوم هو خطوة باتّجاه ذلك الأوان المحتوم. وتتجلّى ثمة أمام العين الفلسفية للشاعر الجاهلي بانوراما مهيبة ومأساوية للبشر وهم يتقدمون بثبات نحو النهاية الحاسمة[33]:

يا حارِ ما طلَعتْ شمسٌ ولا غَرَبتْ إلّا تـقَرَّبَ آجالٌ لميعادِ

إن هذه رؤية للحياة غاية في الكآبة بالتأكيد، إذ ترى مدّة الحياة كلها كسلسلة من الحوادث الفاجعة التي لا يحكمها قانون النمو والاندثار الطبيعي، بل الإرادة الغامضة لذلك الموجود الخفيّ الأعمى شبه الشخصي الذي لا مفرّ من قبضته القوية، وليس بإمكاننا أن نفهم الدلالة التاريخية الحقيقية لرؤية القرآن للعالم إلا بازاء خلفية هذا الجو المأساوي.

والواقع أن القرآن يقدم صورة مختلفة تماماً للوضع الإنساني. فقد صحَت السماء على نحو مفاجئ وتبدّدت الظلمة، وظهر مكان الفهم المأساوي للحياة مشهد مشرق للحياة الأبدية. إن الاختلاف بين كلتنا الرؤيتين للعالم حول هذه المسألة، كالاختلاف بين الليل والنهار.

ولكننّا هنا، عند البداية تماماً، نلاحظ تغيّراً جوهرياً على الفور. ففي النظام «الجاهلي» القديم كانت قدرة الله الخالقة بداية تدخّله في الشؤون الإنسانية، ونهايته أيضاً. إنه لا يعتني عادة
[137] بما قد أوجده، تماماً مثل أبٍ غير مسؤول لا يبالي أبداً بأولاده، فقد تولّى المهمة ـ كما رأينا للتوّ ـ موجود آخر يدعى «الدهر».

وعلى العكس من ذلك، يؤشر الخلق في النظام الإسلامي البداية فحسب للهيمنة الإلهية على المخلوقات. فكل الشؤون

(33) عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، القطعة 18، البيت 2.

الإنسانية، حتى أدقّ تفاصيل الحياة وأقلها أهمية صارت تحت إشراف دقيق من الله. والنقطة ذات الأهمية الفائقة بهذا الشأن، أن هذا الإله ـ كما يقول القرآن ـ هو إله العدل الذي لا يوقع «الظلم» على أحدٍ أبداً. وهكذا، لم يعد ثمة «دهرٌ»، ولم يعد هناك مكائد له. لقد تمّ إنكار الوجود الفعلي لبعض تلك الأشياء مثل «الدهر»، ونُبذت تماماً بوصفها محض نتاج لخيال لا أساس له. وأصبح مجرى الحياة الإنسانية كلها الآن تحت السيطرة المطلقة للإرادة الإلهية.

ولا ريب في أن مشكلة الموت ظلت على حالها، فالموت محتّم:

﴿أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾(34).

حتى النبي نفسه لا يمكنه أن يكون استثناء:

﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ. كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾(35).

وذلك لأن الله قد «قدّر الموت على كل البشر»(36) وأنه «يُحيي ويُميت»(37) كما يشاء.

وقد ظل مفهوم «الأجل» على حاله في النظام الإسلامي كما كان في «الجاهلية». فهو هنا أيضاً النهاية المحدّدة، وهو حين

(34) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 78.

(35) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآيتان 34-35.

(36) [المقصود قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الواقعة،» الآية 60.

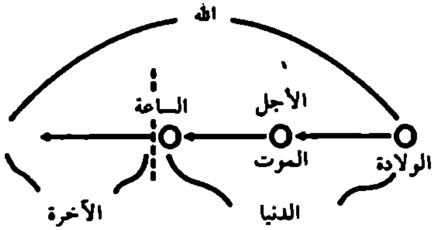
(37) [المقصود قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾] المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية 116.

يستعمل مع مفهوم «الحياة الإنسانية»، فلا يعني شيئاً سوى «الموت» بوصفه النهاية الكلية التي عيّنها الله:

[138] ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ﴾[38].

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ الله كِتَابًا مُّؤَجَّلاً﴾[39].

وعلى الرغم من ذلك، فإن حتمية الموت في صيغة «الأجل» لا تؤدي في التصور الإسلامي إلى نظرة تشاؤمية كئيبة للوجود الإنساني، كما هو معتاد في «الجاهلية»، ذلك لأن «الأجل» بهذا الفهم ليس النقطة النهائية الحقيقية للوجود في الرؤية الجديدة للعالم. إنه على العكس، المستهلّ الفعلي لنوع جديد ومختلف كلّياً من الحياة؛ الحياة الأبدية أو «الخلود». إن «الأجل» في هذا النظام، أو الموت الخاص بكل إنسان فرد، ليس سوى مرحلة متوسطة في امتداد حياته الكلّي، ونقطة تحوّل في تاريخ حياته، تقع بين الدنيا والعالم الآخر. وخلافاً للنظرة «الجاهلية» للحياة، التي لا ترى شيئاً وراء «الأجل»، فإن النظرة القرآنية ترى وراءه الحياة الحقيقية، على وجه الدقة، وهي حقيقية لأنها «خالدة» كما لا يفتر القرآن عن التأكيد.



الشكل رقم (3-5)

---

(38) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 2.

(39) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 145. لاحظ كلمة «كتاب»: «ما تمت كتابته» في هذه الآية.

وما دام لكلّ فرد «أجلـ»ـه الخاص، فإن لـ «الدنيا» نفسها «أجلـ»ـها النهائي أيضاً؛ إنه «السّاعة» أو يوم القيامة، إذ يدخل [139] الإنسان بعد هذا «الأجل» إلى حياة الأبدية الجديدة. والجدير بالملاحظة أن هذه السيرورة كلّها، المشتملة على الحياة في كلّ من الدنيا والآخرة، تظل في التصوّر القرآني خاضعة لرعاية الله، كما يظهر الرسم التوضيحي [الشكل رقم (5-3)]. وقد أثار هذا ـ في إطار النصف الأول من مجرى الوجود الإنساني، أي امتداد الخط بين الولادة والموت ـ مشكلة «القضاء والقدر» الشهيرة المتفق على أنها واحدة من أصعب المشكلات التي كان على الفكر الإسلامي اللاحق أن يواجهها.

وسواء أكان القرآن قد حدّد فكرة القضاء والقدر وصاغها بوضوح فعلاً، كما يؤكد علماء الدين، أو أن علماء الدين ـ كما يعتقد د. داود رهبر[(40)] ـ يقرأون في القرآن أفكارهم الخاصة، فإنها مشكلة يصعب البتُّ فيها. ولكن أيّاً ما يكون عليه الأمر، فإن المؤكد أن القرآن نفسه يثير هذه المشكلة صراحةً من خلال وضعه مجرى الحياة الإنسانية تحت السيطرة المطلقة لإرادة الله.

وليس من الضروري في هذه الدراسة أن نحاول استكشاف تعقيدات هذه المشكلة، إذ إنها في رأيي تنتمي إلى علم الدين الإسلامي على وجه الخصوص. هذا فضلاً عن أن د. رهبر قد قام بتحليل كل الآيات القرآنية ذات الصلة، ودراستها فيلولوجياً. ولذا، فإني سأقوم بتضمين ما قاله بصدد هذه المشكلة هنا، مع إضافة كلمات قليلة اليه.

إن مفهوم «القضاء والقدر» ليس من ابتكار علماء الدين، وذلك ما يتّضح من أن الفكرة نفسها تقريباً كانت متداولة حتى قبل

---

(40) انظر فصل القضاء والقدر في: Daud Rahbar, *God of Justice; a Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an* (Leiden: E. J. Brill, 1960).

مجيء الإسلام، بين بعض العرب ذوي النزعات الدينية الخاصة، خارج دائرة الحنفاء الصغيرة أيضاً. فالشاعر لبيد ـ الذي اشتهر كما أوضحت من قبل، بسبب طبيعته الدينية العميقة ـ كان واحداً من أولئك الذين أعلنوا صراحةً إيمانهم بالقضاء والقدر الإلهي، وهذا مثال على ذلك(41):

لا يستطيعُ الناسُ محوَ كتابِهِ أنّى، وليسَ قضاؤه بِمُبدّلِ

وقد استعمل لبيد كلمة «القدر» بالمعنى نفسه(42):

[140] ولا أقولُ إذا ما أزمةٌ أزَمَتْ يا ويحَ نفسيَ ممّا أحدثَ القَدَرُ

إن هذا وغيره من الأبيات المماثلة التي لا ينبغي أن تُستبعد بسهولة كشعر موضوع، كما هي العادة، ستكون واضحة لكل أولئك الذين ألِفوا التديّن العميق لهذا الشاعر، ونزعته التوحيدية الطبيعية.

---

(41) انظر القصيدة 42، البيت 2 من: Lebid ibn Rabiah, *Die Gedichte des Lebid: Nach der Wiener Ausgabe uberrsetzt und mit Anmerkungen* versehn = ديوان لبيد, aus den Nachlasse des Dr. A. Huber hrsg. von Carl Brockelmann, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1891).

[البيت من قصيدته التي مطلعها:

لله نافلة الأجلِّ الأفضلِ وله العلا وأثيل كلِّ مؤثّلِ

وليس ثمة ما يؤكد كونها جاهلية أم إسلامية، انظر: ابن مالك لبيد العامري، شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، حققه وقدم له إحسان عباس، التراث العربي؛ 8 (الكويت: [وزارة الارشاد والأنباء]، 1962)، ص 271. ولبيد شاعر مخضرم وعاش عمراً طويلاً بعد الإسلام، ولذلك فمن المرجح أن تكون القصيدة إسلامية ـ بغض النظر عما يتداوله العامة من أنه لم يقل سوى بيت واحد في الإسلام ـ لأن فيها تأثراً عميقاً بأفكار الإسلام وقيمه].

(42) انظر القصيدة 12، البيت 18 من: Lebid ibn Rabiah, Ibid.

واستشهد به كاسكل في: Caskel, *Das Schicksal in der altarbischen Poesie*, p. 20.

[البيت من قصيدة مطلعها:

راح القطين بهجرٍ بعدما ابتكروا فما تواصله سلمى وما تذرُ

انظر: لبيد العامري، المصدر نفسه، ص 64].

ولا بد لنا من أن نلاحظ فوق ذلك، أن هذا الاستعمال لكلمة «كتاب» ـ (ما كتبه الله، أي القضاء الإلهي) ـ ليس الوحيد بتاتاً، ففي ديوان الهذليين على سبيل المثال، يستعمل الشاعر أسامة بن الحارث الكلمة نفسها بهذا المعنى، نادباً قدر قبيلته التعس، فيقول[43]:

.... وكانَ عليهم كتابا

(43) ديوان الهذليين، مج 2، ص 197، البيت 1. [البيت بتمامه:
أبى جِذْمُ قومِكَ إلا ذَهابا   أنابُوا وكان عليهم كتابا].

الفصل السادس

العلاقة التواصلية بين الله والإنسان: التواصل غير اللغوي

I. آيات الله

ثمة نوعان رئيسيان من «التفاهم» المشترك بين الله والإنسان: الأول لغوي أو لفظي، أي من خلال استعمال اللغة الإنسانية المعروفة لدى الجانبين. والآخر غير لفظي، أي من خلال «الآيات الطبيعية» من جانب الله، والإيماءات والحركات الجسدية من جانب الإنسان. وفي كلتا الحالتين من الطبيعي تماماً أن تكون المبادرة من قبل الله نفسه، في حين يكون الجانب الإنساني من هذه الظاهرة مسألة «استجابة» للمبادرة التي يبديها الله بشكل أساسي.

إنّ إرادة الله بفتح تواصل مباشر بينه وبين البشر تظهر وفقاً للقرآن، في شكل تنزيله آية (الجمع آيات). وعلى هذا المستوى الأساسي ليس ثمة اختلاف جوهري بين الآيات اللغوية وغير اللغوية. فكلا النوعين «آيات» إلهية على السواء. وبهذا الفهم فإن «الوحي»، بوصفه الشكل النموذجي للتواصل من الله إلى الإنسان، ليس سوى ظاهرة جزئية تنضمّ إلى عدة ظواهر غيرها في إطار المفهوم الأوسع لتواصل الله ـ الإنسان. وهذا هو السبب في أن

القرآن يسمي الكلمات الموحاة «آيات» من دون تمييز لها من الأخرى ذات الطبيعة غير اللغوية التي تسمى «آيات» أيضاً.

ولكن، لما كانت الآيات اللغوية أو اللفظية تشكّل بنفسها صنفاً خصوصياً جداً، فالأفضل تمييزها بالمصطلح التقني «الوحي». ولما كان هذا الصنف مختلفاً أيضاً في بعض الأوجه المهمة، من حيث الطبيعة والبنية عن «الآيات» غير اللغوية، [143] ويمتاز بالكثير من الخصائص المميزة التي لا يشترك فيها مع الآيات الأخرى، فمن المقبول أن نعدّه وحدةً مستقلةً، ونخصّه بمعالجة منفصلة. وهذا سيكون موضوع الفصل التالي.

وفي إطار هذا المفهوم، ربما كان من الأجدر أن يعدّ هذا الفصل مدخلاً إلى مسألة الوحي الأكثر خصوصية وأهمية، ذلك أنه يوحي ظاهرياً، بأنه سيقدم، قبل كل شيء، الخصائص البنيوية العامة للتواصل الإلهي مشتملاً على كل من النوعين اللفظي وغير اللفظي. وعلى أية حال، فإن أغلب ما سيقال في هذا الفصل سيخصّص كلية لظاهرة الوحي، بحيث يعطي نوعاً من المعرفة الأساسية عنه، وهذا يصحّ طبعاً على الاتصال ذي الاتجاه النازل، أعني الحالة التي يكون فيها الله مرسلاً للآيات، والإنسان مستقبلاً لها. أما بالنسبة الى الاتصال ذي الاتجاه الصاعد ـ من الإنسان إلى الله ـ ففيه اختلاف كبير جداً بين النوع اللفظي والنوع غير اللفظي. ولهذا فلا يمكن أن يُدرسا معاً أبداً. ولنبدأ بالتواصل من الله إلى الإنسان.

إنّ الله يبيّن الآيات كل لحظة، «آية» بعد «آية» لأولئك الذين لديهم قدرة عقلية كافية لإدراكها كـ «آيات». ومعنى هذا، وفقاً للفهم الذي يتيحه القرآن، أن كل ما نسميّه ظواهر طبيعية، مثل المطر والريح وبناء السماء والأرض، وتعاقب الليل والنهار وتحوّلات الريح، إلى آخره، كل ذلك لا ينبغي أن يفهم كظواهر طبيعية مجردة، بل بوصفه علامات أو رموزاً كثيرة تدلّ على التدخل الإلهي في

شؤون البشر، وأدلة على العناية الإلهية، والرعاية والحكمة الممنوحة من الله لصالح البشر على الأرض.

وكما أن العلامة المرورية لا تجعل المسافر يركز عليها لذاتها، بل توجهه نحو مكان ما هو هدفه الحقيقي من السفر، كذلك كل ظاهرة طبيعية، إذ بدلاً من أن تستأثر باهتمامنا كظاهرة طبيعية وتثبته تماماً عليها هي، ينبغي لها أن تؤدي دورها على النحو الذي يجعل اهتمامنا موجّهاً نحو شيء ما وراءها. وعند هذا المستوى العميق من الإدراك، لم تعد الظاهرة الطبيعية مجرد ظاهرة طبيعية، بل «علامة» أو «رمز» ـ «آية» كما يسمّيها القرآن. وإن هذا «الشيء وراء» الذي يدل عليه كل ما يدعى بالظواهر الطبيعية بوصفها علامات، هو في التصور القرآني الله نفسه، أو
بكلام أدقّ، هذا الوجه أو ذاك لله، مثل كرمه وقدرته وسطوته [144]
وعدلهٌ. . . إلى آخره.

ويمكن للتصور القرآني أن يُفهم أكثر من خلال مقارنته بالرؤية الفلسفية للعالم التي قدمها الفيلسوف الغربي المحدث «كارل ياسبرز» على نحو ممتع للغاية، جاعلاً من هذه النقطة حصراً واحدةً من الركائز الأساسية لنظامه. إنّ هناك اهتماماً كبيراً في هذا النظام بمسألة الطبيعة الرمزية للعالم، فنحن نحيا، كما يقول ياسبرز، في مستويات مختلفة عديدة، وعندما نغادر مجال العقل الاعتيادي اليومي المبتذل (*Verstand*) الذي تبدو فيه الأشياء المعتادة لأعيننا، بما فيها الإنسان، مجرد أشياء معتادة، ونخطو إلى عالم الوجود (*Existenz*)، نجد أنفسنا فجأة في عالم غريب، واقفين أمام الله ـ الذي يسمّيه باسم فلسفي هو (*das umgreifende*) ويعني الموجود الذي لا حدود لعظمته والقائم بتأليف كل شيء من الأعلى. إنّ هذا «المؤلف» الكلّي يتابع الحديث معنا، لكن ليس بشكل مباشر، بل من خلال الأشياء الطبيعية. وهكذا فإن الأشياء لم تعد توجد كأشياء طبيعية

موضوعية، بل هي رموز يتحدث المؤلف الكلّي من خلالها. إنها ـ عند هذا المستوى ـ «شفرات» أو رسائل مشفّرة. وعليه، فإن الكون كلّه يتجسّد كرسالة مشفّرة عظيمة، وكتاب تمت كتابته بتمامه بطريقة التشفير. إن العالم بكلمات أخرى كتاب كبير من الرموز: كتاب يتمكّن من قراءته فقط أولئك الذين يحيون في مستوى الوجود.

إنّ هذا مطابق تماماً للفكر القرآني من حيث إنه يجعل كل الأشياء في الحقيقة آيات لله، ولا يمكن إدراك طبيعتها الرمزية إلا من قبل أولئك الذين لديهم «عقل» ويستطيعون «التفكّر»، بالمعنى الحقيقي للكلمة.

وفي ما يتعلّق بمسألة ما، إذا كان القرآن قد ابتكر هذا الاستعمال لكلمة «آية» أم لا، فلا بد من ملاحظة أن وجودها في المأثورات البدوية، أو في اللغة العربية الأصيلة ـ إذا جاز القول ـ ليس مؤكداً، وعلى حد علمي، ليس ثمة أثر لاستعمال الكلمة بالمعنى الديني، فقد كانت تستعمل دائماً بالمعنى الطبيعي البحت. غير أن ذلك لا يبدو صحيحاً بالنسبة الى الجماعة الحنيفية، فالشاعر لبيد مثلاً، الذي يبدي طابعاً حنيفياً واضحاً في كلٍّ من أسلوبه وإدراكه، كما رأينا، لديه البيت التالي[1]:

والماءُ والنيرانُ من آياتهِ فيهنّ موعظةٌ لمن لم يجهلِ

[145] إنّ القضية ليست على أية حال ذات أهمية مركزية بالنسبة الى هدفنا هنا، لكن ما هو أكثر أهمية هي البنية الدلالية لمفهوم «الآية» في النظام القرآني نفسه، وإلى هذه النقطة سنعود في ما يلي.

---

(1) انظر القصيدة 42، البيت 5 من: Lebid ibn Rabiah, *Die Gedichte des Lebid: Nach der Wiener Ausgabe uberrsetzt und mit Anmerkungen* versehn = ديوان لبيد, aus den Nachlasse des Dr. A. Huber hrsg. von Carl Brockelmann, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1891).

وفي ما يتعلق بمعنى كلمة «جاهل» سأقدم إيضاحاً مفصّلاً في ما بعد (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

إنّ «الآيات» الإلهية ـ كما يفهم القرآن الكلمة بالمعنى العام، وكما قلت منذ البداية ـ تشمل كلاً من الرموز اللفظية وغير اللفظية. وبطبيعة الحال، فإن النوع اللفظي، أي الوحي، أكثر تعيّناً من النوع الآخر لكونه مفهومياً بشكل جوهري: إنه يجسد الإرادة الإلهية بصيغة ملفوظة. بتعبير آخر، إن ما يريد الله أن يوصله إلى العقل الإنساني يُقدّم هنا بشكل تحليلي، عنصراً بعد آخر، وكل عنصر يُقدّم بأكبر قدر ممكن من الإحكام. في حين أن الإرادة الإلهية تتظاهر في النوع غير اللفظي على نحو كلّي لاتحليليّ. وبما أن هذه الحالة الأخيرة لا تتوفّر على إحكام مفهومي، فلا بد من أن تكون الرسالة المبلغة غامضةً وعييّة إلى أقصى حد. إلا أنّ «الآيات» غير اللفظية ذات حسنة واحدة جليّة؛ إذ بإمكانها أن تكون ـ وهي كذلك فعلاً ـ موجهةً إلى البشر عامة، من دون أي تقييد، فضلاً عن أنها يمكن أن تعطي نفسها على نحو مباشر، من دون أي وسيط، بينما لا يمكن أن يُعطى النوع اللفظي مباشرة إلا لشخص بعينه هو الرسول، ولا يعطى للبشر إلا على نحو غير مباشر، أي من خلال وسيط. إنّ الناس جميعاً يحيون في غمرة عالم من الرموز الإلهية، وكلها في متناول أي شخص إذا كان يمتلك فقط القدرة العقلية والروحية لتفسيرها كرموز.

والآن، وكما عرفنا مما قيل في الفصل الأول من هذا الكتاب عن المبادئ المنهجية لعلم الدلالة، فإن التحليل الدلالي لمفهوم «الآية» في القرآن سيكمن في محاولتنا فهم ما يعنيه في إطار «الحقل الدلالي» الذي تشكّله هذه الكلمة ـ المركز حول نفسها، وعلينا بتعبير آخر أن ندرس الكلمات ذات الأهمية القصوى أو الكلمات المفتاحية التي تحيط بها في السياقات القرآنية.

ومن أجل هذا الغرض، فإن الحقيقة الأكثر أهمية التي تجدر ملاحظتها هي أن الاستجابة الممكنة الوحيدة تجاه الآيات الإلهية ـ سواء أكانت لفظية أم غير لفظية ـ هي وفقاً للقرآن، إما «القبول» أو

«الرفض»: «التصديق» حرفياً: اعتبارها صادقة وإقرارها، أو «التكذيب» حرفياً: اعتبارها «كاذبة». والإنسان إما أن يقبل «الآيات»
[146] كـ «حقّ» أو أن يرفضها كليّةً كـ «باطل» ليس لها واقع وراءها أو مجرد نتاج للوهم والخيال الذي لا أساس له. ولا ريب في أن «التصديق» هو الخطوة إلى «الإيمان»، وأن «التكذيب» هو الأساس الحقيقي لـ «الكفر». والفرق الوحيد هو أن الثنائي الأول (تصديق ـ تكذيب) أكثر واقعية ووضوحاً في الإدراك من الثنائي الثاني (إيمان ـ كفر) الذي يمثل درجة أرقى في سلّم التجريد. إننا نرى «التصديق» و«التكذيب» في القرآن مبدأين متضادين داخلين في معركة حياة أو موت مفهومية ضارية أحدهما مع الآخر، وهذا واحد من التضادات الأساسية التي تشترك، كما قلت آنفاً، في تكوين ذلك التوتر الدرامي الحاد الذي يهيمن على رؤية القرآن للعالم. وبهذا الفهم، فإن العلاقة بين «التصديق» و«التكذيب» يجب أن تعدّ المحور الحقيقي الذي يدور حوله الحقل الدلالي كله، والذي لهذا يعيّن لكل واحد من المصطلحات المفتاحية موقعه الخاص في هذا النظام المفهومي. وكل هذا ينبغي أن يدرس الآن بتفصيل أكثر.

دعوني أبدأ بتقديم البنية المفهومية العامة للحقل الدلالي الشامل لـ «الآية» في شكلٍ مجدْوَل.

إنّ بداية الأمر كله هو الفعل الإلهي (تنزيل) الآيات، ومن دون هذا الفعل المبدئي من جانب الله، لا يمكن أن يكون ثمة دين بالمعنى الإسلامي للكلمة.

إلا أنّ هذا الفعل الإلهي على أية حال سيظلّ غير مثمر أو مؤثرٍ إذا لم يكن ثمة إنسان يفهم معناه العميق، كما يقول القرآن:

﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2].

---

(2) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 118.

ومهما بلغت دعوات الله للبشر إلى الطريق الصحيح من خلال تبيين «الآية» بعد «الآية» لهم، فإنها لن تكون مؤثرة إذا لم يكونوا قادرين على فهم معانيها، كالكفار الذين هم ﴿بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[3].

إنّ «الآيات» تبدأ بتوضيح تأثيرها الإيجابي فحسب عندما يبدي الإنسان من جانبه فهماً عميقاً. وهنا يبدأ الجانب الإنساني من الموضوع. ويعبّر عن هذه الفعالية الإنسانية ذات الأهمية القصوى بعدد من الأفعال التي تدل على أوجه متنوعة من «الفهم» (العمود 2 في الجدول).

[147]

الجانب الإلهي	الجانب الإنساني					
1	2	3	4	5	6	7
الله ينزل الآيات	الإنسان يفهم معنى الآيات	عضو الفهم	معاني الآيات	الاستجابة الإنسانية	النتيجة المباشرة	النتيجة النهائية
	عقلَ	لبّ (ج: ألباب)	(أ)	أ	[1]	
	فهمَ		نعمة	تصديق	شكر	إيمان
تنزيل	فقِهَ	قلب	رحمة		(أ + أ)	(1، 2)
	تفكّرَ		إلى آخره			
	تذكّر	(فؤاد)				
	توسّمَ		(تبشير)			
	....		(ب)	ت	[2]	
	إلى آخره		انتقام	تكذيب	تقوى	كفر
			عذاب		ب + أ	(3)
			عذاب			
			سخط		[3]	
			..إلخ		كفر	
			(إنذار)		(أ.ب + ت)	

(3) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 171.

[148] ووفقاً للقرآن، فإن لهذا الفعل الإنساني ـ الفهم مصدره في القدرة النفسية، وهو يدعى «اللُّب» أو «القلب» (العمود 3). إن كل النشاطات العقلية المذكورة في العمود 2 ليست سوى تظاهرات متعيّنة لهذه القدرة أو المبدأ العقلي الأساس. فالـ «قلب» هو الشيء الحقيقي الذي يمكّن الإنسان من فهم معنى «الآيات» الإلهية. وعليه، فإن هذا المبدأ إذا خُتم أو غُطّي، ولم يقم بوظيفته على وجه التحديد، فلن يستطيع الإنسان إبداء أيّ فهم البتّة:

﴿وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾[4].

لقد خُلق القلب بطبيعته على ذلك النحو الذي يتمكّن به من فهم معنى «الآية» إذا مارس وظيفته بشكل اعتيادي. ولكن ماذا يرى القلب في تلك الآيات إذا فهمها على وجه التحديد؟ هذه هي قضية العمود 4 الذي يتعلق بمعنى «الآيات» الإلهية التي توحى لـ «قلب» متفهّم. إنها أولاً بالنسبة إلى «قلب» كهذا رموز لشيئين متضادين تماماً. إن بعض الآيات ترمز إلى خيرية الله ومحبته وكرمه ورحمته المطلقة، بينما يرمز بعضها الآخر إلى سخط الله، وإلى وشك وقوع عذابه وانتقامه الرهيب.

في الحالة الأولى، يسمّى الفعل الإلهي: تبيين «الآية»، أو بالأحرى تبليغها من قبل الرسول للبشر ـ يسمّى «التبشير». ويسمّى في الحالة الثانية «الإنذار»، أو بشكل أوضح «الوعيد». وبناءً عليه، فإن الرسول نفسه يُدعى في القرآن «مبشّراً» وأحياناً «منذراً».

يعنى العمود التالي (5) باستجابة البشر لـ: «الآيات»، وتشتمل الاستجابة الإنسانية الأساسية إمّا على «اعتبار «الآيات» صحيحة ومقبولة» (التصديق)، أو «اعتبارها كاذبة تماماً وغير ذات معنى ورفضها» (التكذيب). إنّ تفرع الاستجابة

---

(4) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية 87.

الإنسانية للآيات ذو أهمية فائقة لأنه يفضي مباشرة إلى «الإيمان» من جهة، وإلى «الكفر» من جهة أخرى. وقد وضّحتُ النتيجة المباشرة لهذه الاستجابة الإنسانية بشعبتيها معاً، وبما لهما من بنية دلالية، في العمود 6 من جدولنا الخاص. وعندما يقبل الإنسان [149] النعمة الإلهية بوصفها حقيقة كما ترمز إليها الآيات من الفئة الأولى [أ] + [ا]، فإن النتيجة هي الشكر [1] بالمعنى الديني. وعندما يقبل الآيات التي من الفئة الثانية [ب]+[ا] بوصفها حقيقة، فإن النتيجة هي التقوى [2] التي تعني بشكل أصلي وأساسي، كما رأينا، الخوف من ربّ يوم القيامة وعقابه. وعلى عكس ذلك، عندما يعتبر الإنسان [أ] كذباً [أ] + [ت]، فإن النتيجة هي «الكفر» [3]. وهذا كما عرفنا للتوّ، يمتدّ إلى [ب]، وعندها يكتسب «الكفر» [أ] [ب] + [ت] المعنى التقني لـ «عدم الإيمان».

وعند المرحلة الأخيرة المتمثلة بالعمود السابع في جدولنا، يتّحد [1] و[2] معاً، وسيتولد من هذا الاتحاد مفهوم «الإيمان» بالمعنى الإسلامي للكلمة. و «الإيمان» هنا يقف متضاداً مع «الكفر» بمعنى [أ] [ب]+[ت].

والأكيد، أن هذا كله بدءاً بالفعل الإلهي: تنزيل «الآيات»، وانتهاءً بالفعل الإنساني: الإيمان أو الكفر، سيؤلف نظاماً مفهومياً متماسكاً. إنه يشكّل شبكة معقّدة جداً من الترابطات، تتعالق كل كلمة فيها مع العناصر الأخرى في الشبكة على نحو خصوصي. وكل واحدة من الكلمات ستتلوّن وتكتسب طابعها من كونها متعالقة مع الكلمات الأخرى. إن مفهوم «الآية» وحقله الدلالي يوفران لنا أيضاً فرصة جيدة كي نوضح من خلال مثال عياني ما هو «الحقل الدلالي» وما المقصود به، وكيف أنه يتميّز من مجموع اعتباطي من الكلمات. إنّ «الحقل الدلالي» كهذا الذي نراه هنا بوصفه مثالاً نموذجياً لدينا، ليس مجرد سياق صدف أنّ عدداً من

الكلمات استعملت معاً فيه بعمليةِ جمع عرضية(5). فليس ثمة شيء عرضي في الحقل الدلالي، ذلك أن كل ترابط ضمن الحقل أساسي، من حيث إنهٔ يمثل وجهاً جوهرياً من الرؤية للعالم.

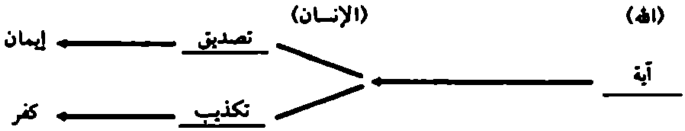
لا ينبغي لهذا، وإن بدا اتفاقياً، أن يفهم بمعنى أن كل الكلمات التي تتّحد في حقل بعينه لا يمكنها أن تدخل في اتحاد آخر في حقل دلالي آخر، إذ من المعتاد أن يكون بإمكان الكلمة نفسها الانتماء إلى عدة حقول دلالية مختلفة. فكلمة «قلب» لا تعني بشكل حصري، موضع «التصديق» و«التكذيب»، إذ إنه موضع عدد من النشاطات الذهنية. وكلمة «عَقَلَ» لا تعني بالضرورة «فهم الآيات الإلهية» حصراً. لكن طالما أنها تعمل ضمن هذا الحقل الخاص بـ «الآية»، فإن لها طابعاً دلالياً مهماً وخصوصيّاً جداً اكتسبته من كونها متعالقة مع العناصر الأخرى كلها في هذا
[150] النظام، ومن تأثرها بالبنية الخصوصية للحقل نفسه ككلّ. إنّ هذا النوع من الطابع الدلالي أكثر دقة ورهافة من أن يُدرك، لكنّه أيضاً ذو أهمية قصوى في تحديد معنى الكلمة. إن معنى كلمة ما لا يستنفد بواسطة معناها «الأساسي»، بل إن لها معنى «علاقياً». وهذا الأخير يأتي دوماً من الاتحاد الجوهري الذي تدخل فيه ضمن نظام بعينه.

II. الهداية الإلهية

درسنا في القسم السابق البنية العامة للحقل الدلالي الذي يشكّل نفسه حول الكلمة ـ المركز «آية». إنّ الجزء الأساسي من

(5) خذ على سبيل المثال العبارة القرآنية التي تتحدث عن موسى وغلامه: ﴿نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية 61. إن الجمع بين كلمتي «نسيان»، و«حوت» عرضي تماماً. إنه مجرد سياق، ولا ينتج حقلاً دلالياً البتة. ومن ثم، فلا أحد سيقول إن الفعل «نسي» اكتسب طابعاً دلالياً خاصاً من هذا الجمع بعينه.

هذا الحقل الدلالي يمكن أن يوصف بإيجاز أكثر كالآتي: (1) الله ينزّل آية؛ (2) الإنسان يستجيب لها إما بقبولها كحقيقة (التصديق) أو برفضها ككذب (التكذيب)؛ (3) وطبيعي أن يؤدي الأول إلى «الإيمان»، والثاني إلى «الكفر».

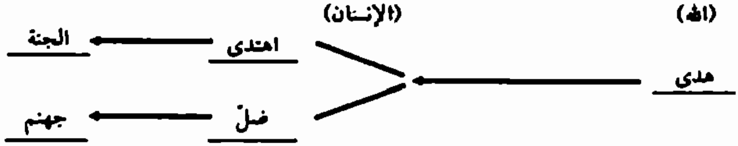


الشكل رقم (6-1)

لكن هذا، على أية حال، ليس الحقل الدلالي الوحيد لـ «الآية» الذي يمكن إيجاده في القرآن. والواقع أن القرآن يقدم حقلين مختلفين يتشكلان حول الفكرة المركزية لتنزيل الله «آية». والمسألة المثيرة للاهتمام أن الاثنين لا يوجدان في الرؤية القرآنية للعالم مستقلّين أحدهما عن الآخر تماماً كحقلين منفصلين، بل يتشكلان على ذلك النحو الذي يكونان فيه متماثلين أحدهما مع الآخر من حيث بنيتهما الأساسية، بل يكونان متطابقين بالضبط بقدر تعلّق الأمر بالمخطط البنيوي المجرّد لهما.

إنّ البنية نفسها بالذات تستخدم مرتين، وفي كل مرة، تكون مزوّدة بغطاء مفهومي مختلف، لتنتج، من ثَم، حقلين دلاليين مختلفين. إنّ هذا التماثل الشكلي بين الحقلين الشقيقين العاكس للواقعة نفسها ـ وهي قدرة الله التواصلية في حالتنا الخاصة هذه ـ بطريقتين مختلفتين، ذو أهمية كبيرة بالنسبة الى غرضنا، لأننا هنا، نرى القرآن يفسّر نفسه، إذا جاز التعبير، أمام أعيننا. [151]

إنها واحدة من الخصائص المميّزة لهذا النظام الثاني: إنّ ماهية الحقل «اللفظية» قد صيغت بمجموعة من المفاهيم التي لا شأن لها بالتواصل، خلافاً لتلك التي استعملت في النظام الأول.



الشكل رقم (6-2)

هنا، يُستبدل مفهوم «الآيات» بدايةً، بمفهوم «الهدى»، الأمر الذي سيضمن أن قيام الله بتنزيل «الآيات» هو هداه بالضبط وفقاً للرؤية القرآنية؛ إنّ «الآيات» ليست سوى التعبير العياني عن النية الإلهية لهداية البشر إلى الطريق الصحيح. وكما أن بإمكان الإنسان في النظام الأول أن يختار بين «التصديق» أو «التكذيب»، فإنه في النظام الثاني حُرٌّ في الاستجابة لهذا الفعل الإلهي بإحدى الطريقتين المتاحتين: إما «الاهتداء»، أي اتباع الهدى المقدم له، أو «الضلال»، أي الابتعاد عن الطريق الصحيح ورفض اتباع الهدى الذي مُنح إياه بكرم عظيم. وإنّ مآل أولئك الذين يختارون السبيل الأول هو «الجنّة»، على حين إن مصير الذين يختارون الثاني هو «جهنّم».

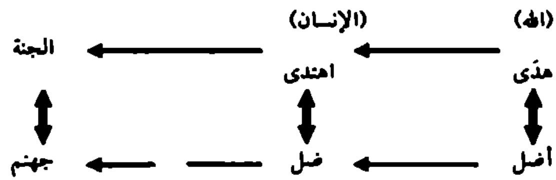
كل هذا لم يزل يمثل النصف الأول من مجمل الصورة فحسب، والنصف الثاني لا يقل أهمية عن الأول. وعلى الرغم من أن الاثنين كانا في المرحلة القرآنية موجودين جنباً إلى جنب ببساطة ومن دون أن يتسببا بأية مشكلات على الإطلاق، فإنهما بدآ بالتعارض أحدهما مع الآخر في ما بعد، ولا سيّما في العلم الديني، إذ انتهيا إلى التضاد المطلق الحادّ.

في هذه النسخة الثانية، تتم رؤية الحقل كلّه من زاوية «القضاء والقدر» التي درسناها من قبل في إطار قضية العلاقة الوجودية بين الله والإنسان. إنّ كل شيء يحدث على هذه الأرض، من زاوية النظر الخاصة تلك، يعود إلى الإرادة الإلهية بشكل مطلق. ومن هذا المنظور، فإن الإنسان الذي يختار الطريق

الصحيح مفضّلاً «الاهتداء» على «الضلال»، أو الذي ينحرف مبتعداً عن الطريق الصحيح باختيار «الضلال» بدلاً من [152] «الاهتداء»، هو في الحقيقة لا يختار شيئاً لنفسه وبنفسه، ذلك أن استجابته للهداية الإلهية، بأيٍّ من شكليها، هي النتيجة الضرورية للإرادة الإلهية. إنه يختار «الضلال» أو الاهتداء لا لأنه يريد ذلك، بل لأن الله نفسه ببساطة يريده أن يفعل ذلك. بتعبير آخر، إنّ كلاً من «اهتداء» الإنسان و«ضلاله» يعود على حدٍّ سواء إلى الإرادة الإلهية (المشيئة)، ومن هنا، نحن نقرأ في القرآن:

﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[6].

ويمكن لهذا التفسير الثاني أن يُوضح على نحو بسيط من خلال الرسم التوضيحي التالي (6-3)، وإذا قارنا الرسمين التوضيحيين (رقمي (6-2) و(6-3)) أحدهما مع الآخر، سنرى على الفور الاختلاف الجوهري بين هذا والأوّل:



الشكل رقم (6-3)

إنّ المقارنة ستوضح أنّ القضية في النظام الثاني ليست كالتي في النظام الأول، حيث يستجيب الإنسان للهداية الإلهية إما بـ «الاهتداء» أو بـ «الضلال»، بل أن يستجيب لـ «الهدى» الإلهي بـ «الاهتداء» ولـ «الإضلال» بـ «الضلال». وهذا مساوٍ للقول إن الإنسان، وفقاً لهذه النظرة، لم يعد حرّاً في اختيار «الاهتداء» أو «الضلال» تجاه الهداية الإلهية، إذ يبدو كل شيء ثابتاً من قبل،

(6) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 39.

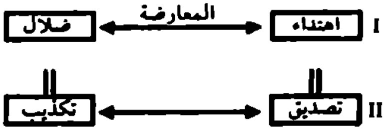
ومقرّراً منذ البداية عيناً. وعليه، فإنّ «ضلال» الإنسان ليس سوى النتيجة المباشرة والضرورية لـ «إضلال» الله له، وليس بإمكان أحد أن يقاوم هذا الفعل الإلهي. وفي حالة كهذه، ليس للنبي [ﷺ] نفسه أن يأمل أبداً في إعادة أي شخص إلى الطريق الصحيح، كما يؤكد القرآن على ذلك باستمرار.

[153] من هنا، نرى في هذا النظام الثاني، عند المرحلة الأولية، تضاداً أساسياً بين «الهدى» و«الضلال». وهذا التضاد يتخلّل النظام كلّه، بحيث يكون لدينا خطان يتقدمان متوازيين منذ البداية حتى النهاية.

إنّ وجود هاتين النسختين المختلفتين للقصة نفسها، وتضادهما في القرآن، كان لا بدّ من أن يثيرا في ما بعد مشكلة خطيرة بين المفكرين المسلمين تتعلق بالحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية، لأنك حالما تتبنّى وجهة نظر منطقية صارمة فلا بد لك من أن تدرك التناقض المنطقي بين هذين النظامين. غير أن نظرة القرآن ليست منطقية خالصة إلى هذا الحدّ، إذ إنّ الفكر القرآني يقيم نفسه على مستوى مختلف تماماً عن منطق العقل الإنساني. ولن يكون ثمة مكان لمشكلة كهذه طالما أنّ المرء يبقي نفسه على هذا المستوى من التفكير، والقرآن نفسه على أية حال لم يثر مشكلة الحرية الإنسانية على هذا النحو الخصوصي.

ولكي لا نتعمق أكثر في مشكلة الحرية الإنسانية وعدالة الله بوجهها العلمي الديني، دعونا الآن نعود إلى البنية الدلالية الداخلية لمفهوم الهداية الذي يتفق الجميع على كونه واحداً من المفاهيم الأكثر أهمية في القرآن. لقد رأينا آنفاً كيف أن الحقل نفسه «يمُفْهَمُ» في القرآن بطريقتين مختلفتين. ولكن إذا اعتبرنا أحد النظامين أساسياً، فسنلتقي دائماً بالتضادّ المفهومي نفسه بين «الاهتداء» و«الضلال» حالما يبدأ الجزء الإنساني. إنّ ذلك مشترك بين النظامين، ويمكن إيجاد هذا التضاد بين «الاهتداء» و«الضلال»

في كل مكان في القرآن تقريباً، والحقيقة أن الاثنين يؤلفان واحداً من أكثر الثنائيات شيوعاً وتكراراً في القرآن[7].



الشكل رقم (4-6)

وكما ذكرت آنفاً، فإن لهذا الثنائي نظيره في حقل دلالي آخر، يتمثل في التضاد بين «التصديق» و «التكذيب» بوصفهما الشكلين الأساسيين للاستجابة الإنسانية لـ «الآيات» المنزّلة من الله. لكن الثنائي الأول (1) يمتلك شيئاً ما يميّزه بدقة من الثنائي الثاني (2)، فخلافاً لهذا الأخير، لا يمكن للتضاد «الاهتداء... الضلال» أن يُفهم من دون وجود مفهوم أساسي جداً يتضمنّه: إنه [154] مفهوم «الطريق». وهذا المفهوم هو الكلمة ـ المركز للحقل كله. بتعبير آخر، إن مفهوم «الطريق» يؤدي في هذا الحقل الدلالي الدور الذي يؤديه مفهوم «الآية» في الحقل الآخر. ويشار إلى مفهوم «الطريق» في القرآن بعدة كلمات، أهمها: «سبيل»، «صراط»، «طريق».

وعلى نحو مشابه، يمتلك كل من «الاهتداء» و«الضلال» عدداً من المرادفات، إذ تستعمل أحياناً كلمات مثل: «رُشد» و«رشاد» و«قصد» محل «الاهتداء». أما «الضلال» (الفعل «ضلّ»)

---

(7) على سبيل المثال: ﴿وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انتِقَامٍ﴾، و﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾] المصدر نفسه: «سورة الزمر،» الآية 37، و«سورة البقرة،» الآية 175 على التوالي، إلى آخره.

فثمة كلمات عديدة مختلفة تستعمل فعلاً في القرآن بوصفها مرادفات لها مثل: «عَمِهَ»[8] و«قَسَطَ»[9]، و«نَكَبَ» أو «نَكِبَ»[10]، و«تاهَ»[11] و«غوى» و«غَوِيَ» (والاسم «غيّ» و«غَواية»)[12].

سيكون من السهل أن نلاحظ أنّ مفهوم الطريق بالذات يكمن تحت كل هذه المفاهيم. والقضية الدائمة هي: هل يختار الإنسان الطريق الصحيح المؤدي إلى غايته الحقة، أي إلى الله وإلى خلاص روحه، أم ينحرف عنه ويتيه على غير هدى في صحراء الكفر؟ لكن ما هو جدير بالاعتبار لأهميته أن الطريق في هذه القضية ليس مجرد طريق. فالعنصر الجوهري لصورة الطريق هذه في التصور القرآني هو كونه «مستقيماً».

إنّ الطريق الذي يدلّ عليه الله من خلال «آياته» «مستقيم». وهذا يعني في السياق القرآني أنك إذا اتّبعت مساره فحسب، فسيقودك إلى الخلاص مباشرة. وتقف استقامة الطريق الإلهي هذه في تغاير حادّ مع «عِوَج» كل الطرق الأخرى. ويعني العوج في هذا السياق أن الطريق بدلاً من أن يقودك إلى غايتك، يقودك بعيداً عنها:

﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾[13].

---

(8) مثلاً: [﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 15.

(9) مثلاً: [﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا. وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾] المصدر نفسه، «سورة الجن،» الآيتان 14-15.

(10) [﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآية 74.

(11) مثلاً: [﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾] المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 26.

(12) مثلاً: [﴿... وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية 146.

(13) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 153.

[155] وهنا أيضاً نرى مفهومين مهمين يتضادّان أحدهما مع الآخر بوصفهما مبدأين متعارضين في الحقل الدلالي لمفهوم الطريق: «الاستقامة» و«العوج». واضح أن «مستقيم» و«أعوج» هنا كلمتان قيّمتان، لأنهما تشيران إلى قيمتين دينيتين، الأولى إيجابية والأخرى سلبية. ويبرز التضاد على نحو واضح تماماً من خلال وصف القرآن الكفار بأنهم يحاولون دائماً أن يجعلوا طريق الله المستقيم أعوج(14):

﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾، و﴿لَّعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ. الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِالآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾(15).

وفي ما يتعلّق بهذه المفاهيم التي ـ كما رأينا للتوّ ـ تشكل حقلاً دلالياً واسعاً ومستقلاً، ينبغي أن نلاحظ أن هذا الحقل لم يكن على الإطلاق حقلاً جديداً يُدخله القرآن لأول مرة إلى المعجم العربي، بل على العكس، إنه حقل قديم جداً، فقد كان معروفاً في «الجاهلية» وأدى دوراً لا يقل أهمية فيها، لكن الفرق الوحيد أن أهميته في «الجاهلية» كانت «مادية» بينما تكمن أهميته كلها في الإسلام في استعماله الاستعاري.

بالنسبة الى الناس الذين يحيون في الصحراء، كانت مسألة معرفة الطريق الصحيح أو الضياع في فضاء الرمال المهول في سعته، مسألة حياة أو موت بطبيعة الحال. لقد كان لكل قبيلة إقليمها في تلك الأيام. وفي إطاره لم يكن لدى أبنائها مشكلة في ما يتعلق بالطرق التي ينبغي عليهم اتباعها. ولكنهم حالما يخرجون خارج إقليمهم المألوف، فإن أغلبهم يقف عاجزاً أمام الرمال

(14) عوجاً بمعنى معوّجة.

(15) المصدر نفسه: «سورة آل عمران،» الآية 99، و«سورة الأعراف،» الآيتان 44-45 على التوالي.

الهائلة في اتساعها وحجمها، والمليئة بالرعب أو «الأهوال» التي يصفونها ـ وحق لهم ذلك ـ كوحش رهيب متهيّىء للانقضاض عليهم وافتراسهم في أية لحظة. وفي وضع كهذا، فمن المفهوم تماماً، أن يطوّر العرب «الجاهليون» مجموعةً كاملة من المفاهيم،
[156] أو شبكة مفهومية لها مرجعية إلى «الهدى» و«الطريق». فقد جرى تمييز أنواع كثيرة من الطرق، وكانت الصحراء نفسها تدعى بأسماء مختلفة وفقاً لما تتميّز به من هذه الصفة أو تلك، على سبيل المثال، إذا كانت ذات ماء أو لم تكن، أو كان يتخللها طريق واضح مستوٍ أو أنها غير مطروقة، أو كانت مفازة مهولة الاتّساع لا علامة فيها. . . . إلى آخره.

ومن هنا، ولإعطاء مثال واحد فقط من أمثلة كثيرة، كانت كلمة «يهماء» تستعمل خاصة للصحراء الخطرة التي يستحيل فيها تماماً على أي إنسان أن يحدد الطريق الصحيح، إذ إنها سطح مستو من الرمال التي ليس فيها درب مطروق. وثمّة أيضاً فعل خاص للتعبير عن السير العشوائي في هذا النوع من الصحاري، وهو الفعل «عَسَفَ»(16):

. . . . معتسفُ الأرضِ مقفرٌ جَهِلُ

«رجل يسافر في الصحراء دون معرفة بالطريق (معتسف من عَسَف) وحيداً (منفرداً عن رفاقه) ليس لديه أي إلمام بالمكان».

وكان الرجل الغبي الذي اعتاد على أن يأتي لنفسه بالمتاعب من خلال السير في أماكن خطرة كهذه دون حذر، يدعى

---

(16) أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص (بيروت: دار بيروت، 1958)، القصيدة 14، البيت 2. [البيت بتمامه:

وبلمّها صاحبٌ بصاحبها معتسفُ الأرضِ مقفرٌ جَهِلُ

انظر: أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق وشرح حسين نصار ([القاهرة: البابي، 1957])، القصيدة 7، البيت 19، ص 96].

«العسّيف». وثمة اجتماع لهذه المفاهيم يثير الاهتمام في لامية العرب للشنفرى[17]:

ولستُ بمحيارِ الظلام إذا انْتحتْ

هُدى الهوجلِ العِسّيفِ يهماءُ هَوْجلُ

ولكنّ المسألة هي أن هذه الكلمات تفهم أساساً بالمعنى الحرفي والمادّي. ولم يكن للحقل الدلالي الذي يتشكل بكلمات من هذا النوع أية مضامين دينية في «الجاهلية». خذ على سبيل المثال كلمة «هدى» بالذات، إنها لا تعني «الاهتداء» بالمعنى المجرد، بل تعني «معرفة الطريق» بمعناه العياني، ولا سيما في الصحراء. وكان «الهادي» ـ وهي صيغة اسم الفاعل من الفعل «هَدَى» ـ في «الجاهلية»، الرجل الذي لديه معرفة متخصصة بالطرق الممكنة في الصحراء، ويحترف قيادة الناس عبر الطريق الصحيح حتى يصلوا إلى غايتهم بأمان. لقد كانت الصحراء مكاناً خطراً للغاية، وكان حتى الهداة المحترفين يمكن أن يتيهوا فيها في أية لحظة. ولهذا كان الرجل يفخر ويبتهج إلى أقصى الحدود، إذ يرى في نفسه التفوق بهذا الشأن على
الهداة المحترفين. يقول عبيد بن الأبرص في واحدة من قصائده [157]
مفتخراً[18]:

---

(17) شمس بن مالك بن الأوراس الشنفرى، لامية العرب، البيت 19.

(18) عبيد بن الأبرص، المصدر نفسه (1958)، القصيدة 41، البيتان 12-13.
[وهما من قصيدة له مطلعها:

لمن جِمالٌ قُبيْلَ الصبح مزمومة   مُيمّماتٌ بلاداً غير معلومةْ

وتمام البيت الثاني من البيتين:

جاوزتها بعلنداةٍ مذكّرة   عيرانةٍ كعلاةِ القينِ ململمةْ

انظر: أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، تقديم كرم البستاني ([بيروت: دار بيروت]، 1964)، ص 136. وفي ديوان الشاعر بتحقيق د. حسين نصار رواية مختلفة قليلاً للبيتين].

هذا وداويّةٍ يعمى الهداة بها ناءٍ مسافتها كالبُرْدِ ديمومةْ
جاوزْتُها بعَلَنْداةٍ........ ....

ومن هذا نرى كيف أنّه في تلك الأيام كان أمراً ذا أهمية حيوية للإنسان أن يكون بنفسه هادياً جيداً، أو على الأقل أن يكون معه هادٍ خبير يعتمد عليه. ويحتلّ مفهوم «الهادي» في العالم القرآني أيضاً موقعاً ذا أهمية حيوية، إلا أنّ «الهادي» في القرآن، هو الله نفسه، الذي لا يضل أبداً. وهو لهذا، جدير بالثقة بشكل مطلق. هكذا، «رَوْحَنَ» القرآن هذا المفهوم تماماً، فقد نقله من مجاله المادّي البحت في الحياة الإنسانية إلى مستوى التصوّر الديني للحياة الإنسانية. لقد كان في الأصل مفهوماً يتعلق بتجربة الارتحال الواقعي في الصحراء، وهو الآن، في القرآن، مفهوم ديني يرتبط استعارياً بمجرى الحياة الإنسانية، منظوراً إليها كصحراء واسعة على الإنسان أن يقطعها.

وطبيعي تماماً أن يحدث الشيء نفسه لمفهوم «الطريق». ومن هنا، استُعملت كلمتا «صراط»[19] و«سبيل» ـ وهما من أكثر الكلمات التي تمثل «الطريق» في القرآن ـ بمعناهما الديني على نحو جلي، فالاثنتان مترادفتان تماماً في القرآن، وتنتميان إلى فئة المصطلحات المفتاحية التي تقوم بتحديد البنية الأساسية للرؤية القرآنية في العالم. لقد كان الشعراء في «الجاهلية» أيضاً يستعملون هاتين الكلمتين باستمرار، لكن بالمعنى المادّي دائماً وليس الديني.

---

(19) استعارة قديمة جداً من الكلمة اللاتينية «strata» (*«Via strata»* = طريق معبّد) وتعني ما يسمّى بـ «الطريق الروماني»، وتظهر هذه الكلمة في ديوان عبيد بن الأبرص بصيغة الجمع (صُرُط)، وتعني طرقاً عادية فقط، ويبدو أن العرب «الجاهليين» ـ في حدود ما يتيحه لنا أدبهم من الحكم عليهم ـ قد نسوا تماماً هذا الأصل الاشتقاقي. [بيت عبيد بن الأبرص المشار إليه هنا من قصيدة يمدح بها قومه، ومشكوك في صحة نسبتها له، وهو:
وَالفارِجو الكَربِ وَالعُمّى بِرَأيِهِمُ إذا تَشابَهَتِ الأهواءُ وَالصُرُطُ].

وفي الحقيقة، أن المسألة ليست مسألة كلمات مفتاحية قليلة تؤخذ منفصلة، فالحقل الدلالي للطريق بتمامه يكتسب في القرآن معنىً رمزياً عميقاً. بكلمة أخرى، لقد قام القرآن بتحويل الحقل المفهومي كله، بكل الكلمات المفردة التي تشكّله، من مستوى التفكير المادي إلى مستوى التفكير الديني، وَرَوْحَنَهُ، ومن ثم جعل النظام الاستعاري للمفاهيم ينتج الأساس الحقيقي الذي بنى عليه فلسفته الدينية.

III. العبادة بوصفها وسائل للتواصل [158]

كما لاحظنا للتوّ، فإن التواصل بين الله والإنسان ـ لفظياً أكان أم غير لفظي ـ ليس أحادي الجانب، بل هو من جانبين، أي أنه ظاهرة تبادلية. ومن ثمَّ فإن قسيم النوع اللفظي من التواصل بين الله والإنسان، أي الوحي، هو «الدعاء»، حوار القلب الإنساني مع الله وسؤاله النعمة والمساعدة، كنوع لفظي من التواصل بالاتجاه الصاعد. وبالطريقة نفسها، ثمة نظير إنساني للتواصل الإلهي غير اللفظي المتمثل بتنزيل «الآيات» غير اللفظية، وهذا النظير الإنساني هو القيام بالعبادة والطقوس الدينية التي تعرف في الإسلام بـ «الصلاة».

والواقع أن بالإمكان النظر إلى «الصلاة» من زوايا متنوعة، لكنها من زاوية النظر الخاصة بهذه الدراسة هي نوع من التواصل غير اللغوي في الاتجاه الصاعد، أي من الإنسان إلى الله، ذلك أنها تعبير ذو هيئة خاصة عن الإجلال العميق الذي يشعر به الإنسان في حضرة الله. وبدلاً من أن يتلقى الإنسان كلمات الله وآياته بصورة سلبية، فإنه يُحَضُّ ويؤمر بالتعبير الإيجابي عن مشاعر التوقير التي يكنّها من خلال مجموعة من الأفعال الجسدية برفقة الذين يقاسمونه الشعور نفسه.

ولا ريب في أن «الصلاة» تنطوي على بعض العناصر

اللغوية[20]، فإلى جانب الحركات الجسدية التي أمر بها، تؤلف قراءة القرآن، وإعلان الاعتراف بالإيمان (الشهادة) ومباركة النبيّ [ﷺ]، إلى آخره، جانباً مهماً من هذه العبادة. لكن ينبغي أن نلاحظ أن العناصر اللفظية، أعني الكلمات، تستعمل هنا بطريقة مختلفة تماماً عن الكلمات في «الدعاء» الشخصي، ذلك أن الكلمات في «الصلاة» تستعمل بشكل شعائري، وتكتسب كلّها دلالة شعائرية واضحة، في حين أن الكلمات في «الدعاء» تستعمل أساساً للتعبير الخاص عن الأفكار الشخصية حصراً، وعن المشاعر التي تستدعي التعبير في لحظة بعينها. إن الإنسان في دعائه باختصار «يعني» ما يقوله حقاً، بينما في «الصلاة» لا تجسّد الكلمات التي ينطقها أفكاره الشخصية، بل تكون بطبيعتها رمزية، بالمعنى الذي تشكل فيه جزءاً من الشعيرة. إن العناصر اللفظية في «الصلاة» ليست لفظية بالمعنى المعتاد للكلمة بتاتاً، وفوق ذلك، فإن المهم هنا هو شكل العبادة ككل. وهو شيء أكثر من كونه لفظياً بكثير. إن «الصلاة» بوصفها كلاً، هي طريقة للتواصل غير اللفظي بين الله والإنسان، وطريقة إنسانية لتأسيس اتصال مباشر
[159] مع الله من خلال شكل الشعيرة المأمور بها.

ويبدو أن «الصلاة» لدى النبي محمّد [ﷺ] تعود ـ من الناحية الروحية لا الاسمية ـ إلى أيامه قبل الإسلام، إذ تتفق كل «الأحاديث» المهمة على التأكيد أن محمداً [ﷺ] اعتاد، اقتداءً بما كان يقوم به بعض المكيين الورعين، على اعتزال الحياة اليومية وشؤونها مؤقتاً، والذهاب إلى كهف في جبل «حراء» القريب من مكة، لعدد معين من الأيام كل سنة. وقد استمر ذلك ـ وفقاً

(20) تتألف الصلاة من «قول وعمل وإمساك» كما يقول الشافعي في: محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1940)، الفقرة 357، ص 121.

للروايات التقليدية - الى بضع سنوات إلى أن أتاه الحق في النهاية وبُعث رسولاً لله. وهذا ما يدعى في «الأحاديث» بـ «التحنّث». وعلى الرغم من أن الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة غامض، إلا أن المؤكد تقريباً أنها كانت تعني نوعاً من الممارسات التعبّدية، وربما كان بإمكاننا أن نعدّها المرحلة قبل الإسلامية للصلاة.

وأيّاً ما يمكن أن يكون عليه الأمر، فإن «الصلاة» أو «التعبّد الشعائري» سرعان ما أصبحت أحد الأركان الأساسية للإسلام، وصار لها مكانة ذات أهمية متزايدة بين الواجبات الدينية كخاصّية مميّزة للمجتمع الإسلامي الناشىء. وليس من الضروري التعمق في تفصيلات هذا الركن(21)، ولنكتف بملاحظة أن «السجود» (الفعل سجَد) - وهو الذروة الحقيقية لهذا النوع من العبادة متمثلاً بقيام المؤمن بلمس الأرض بجبهته أمام موضع العبادة - كان معروفاً بين العرب «الجاهليين»، كشكل من التعبير عن الإعجاب العميق الذي يرقى إلى درجة العبادة.

يقول الشاعر النابغة، مثلاً، واصفاً الجمال الفاتن لامرأة(22):

أو درّةٍ صدفيّةٍ غوّاصُها بهجٌ متى يَرَهَا يُهِلَّ ويسجُدِ

---

(21) حول هذه التفصيلات، انظر: Ghazzali, *Worship in Islam*, Being a Translation, with Commentary and Introd., of al-Ghazzâlî's Book of the Ihyá on the Worship, by Edwin Elliott Calverley (Madras: Christian Literature Society for India, 1925).

(22) زياد بن معاوية النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقيق كرم البستاني (بيروت: [د. ن.]، 1953)، ص 52 و54، البيتان 2 و2 على التوالي. [البيتان من قصيدته الشهيرة التي مطلعها:

أمن آل ميّة رائحٌ أم مغتدِ عجلانَ ذا زادٍ وغير مزوّدِ].

لو أنها عَرَضتْ لأشمطَ راهبٍ   عبَدَ الإلهَ صَرُورةٍ متعبِّدِ

وأما بشأن المعنى الأساسي لـ «الصلاة»، فنحن نعرف أن [160] الفعل «صلّى» كان يعني عموماً في الأدبيات السابقة للقرآن واللاحقة له[23]: «استنزال البركات على شخص ما». وهنا، سأعطي مثالاً مهماً لاستعماله في الشعر «الجاهلي»، حيث يقول الشاعر الأعشى في وصفه مدى العناية التامة في حفظ الخمر:

وقابلها الريحُ في دنّها   وصلّى على دنّها وارتسمْ[24]

وما هو أكثر أهمية من هذا بالنسبة الى موضوعنا حقيقة أن

---

(23) صلى على فلان = دعا له بالخير، باركه. ويمكن إيراد الأيات التالية كبعض من الأمثلة القرآنية، [﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَداً وَلَا تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، و[﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً﴾] القرآن الكريم: «سورة التوبة،» الأيتان 84 و103، و«سورة الأحزاب،» الأية 43 على التوالي.

(24) قارن: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، 15 ج (بيروت: [دار صادر]، 1955-1956)، ج 7، ص 242. تعني «ارتسم»: يدعو الله طلباً للحماية. ولكن طبقاً لأبي حنيفة، فإن الفعل يعني «أن تسدّ الدنّ بإحكام». [أبو حنيفة هنا هو أحمد بن داوود المعروف بأبي حنيفة الدينوري، لغوي نحوي توفي سنة 282 للهجرة. ونص شرحه للكلمة في لسان العرب: «ختم إناءها بالروسم». والروسم هنا الطابع أو الختم. ومعنى ارتسم الرجل: كبّر ودعا، والارتسام: التكبير والتعوذ. والبيت من قصيدة للشاعر في مدح قيس بن معد يكرب مطلعها:

أتهجر غانية أم تلمْ   أم الحبل واهٍ بها منجذمْ

والبيت السابق للبيت الذي أورده المؤلف يوضح معناه جيداً، وهو:

وَصَهباءَ طافَ يَهوديُّها   وَأَبرَزَها وَعَلَيها خُتُمْ

أبو بصير ميمون بن قيس الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق م. محمد حسين (القاهرة: مكتبة الأداب بالجماميز، 1950)، ص 35. وواضح أن الشاعر في البيتين يتحدث عن خمار يهودي يعبر عن اهتمامه بخمره على نحو شعائري أو طقسي].

الكلمة كانت تستعمل في «الجاهلية» أحياناً، لتعني شيئاً قريباً من مفهوم «الصلاة» القرآني، ذلك أننا نجد هذا البيت المثير للغاية في القصيدة التي ألّفها عنترة مادحاً «أنوشروان»، إمبراطور الفرس العظيم[25]:

تصلّي نحوه من كل فجٍّ ملوكُ الأرضِ وهو لها إمامُ

إنّ كلمة «إمام» كما استعملت في هذا البيت مثيرة للاهتمام، إذ إنها تعني النقطة التي يتحول إليها نظرك، ويتركز عليها. وهي بهذا المعنى مرادفة لتلك الكلمة المهمة جداً في المصطلحات القرآنية في حقل «الصلاة»، أي القِبلة التي تعني تقنياً الاتجاه الذي يتم التوجه إليه في الصلاة الجماعية. وقد استعمل الشاعر نفسه كلمة «قِبلة» بهذا المعنى تحديداً، مشيراً إلى الإمبراطور أنوشروان أيضاً، وهو استعمال ذو دلالة غنية عن الإيضاح[26]:

يا قِبلةَ القُصّادِ يا تاجَ العُلا ....

إنّ المحتوى المادي لـ «الصلاة» هنا، كما هو واضح، مختلف عن «الصلاة» الإسلامية، غير أن البنية الشكلية واحدة. والفرق الوحيد يتمثل في أن القِبلة هنا هي القصر الإمبراطوري الفارسي بدلاً من الحرم المكي، وأن الصلاة نفسها تعبّد للإمبراطور وليس لألوهية الله.

(25) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شلبي؛ وقدم له إبراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.])، ص 164، البيت 16. [البيت ليس من شعره الموثق].

(26) المصدر نفسه، ص 171، البيت 8. [البيت بتمامه:

يا قِبلةَ القُصّادِ يا تاجَ العُلا يا بدرَ هذا العصرِ في كيوانِهِ

والبيت ليس من شعره الموثق].

الفصل السابع

العلاقة التواصلية بين الله والإنسان: التواصل اللغوي

I. كلام الله[1]

إعادة لما قد تمّ إيضاحه عدة مرات، فإن العلاقة التواصلية بين الله والإنسان في المنظور القرآني ذات وجهين أساساً: (1) من الله إلى الإنسان، و(2) من الإنسان إلى الله. وقد قمنا في الفصل السابق بدراسة النوع غير اللفظي. وكما بيّنت هناك، فإن النوع اللغوي الذي سيكون موضوع هذا الفصل، ما هو إلا حالة خاصة فحسب من الظاهرة الأعمّ لتواصل الله ـ الإنسان مجسّداً بطريقة نموذجية إلى جانب النوع غير اللغوي. وما سيكون عليه الحال أنّ ما قلناه حول البنية الأساسية للتواصل غير اللغوي ينطبق بكليته على النوع اللغوي، بقدر ما يتعلق الأمر بجانب (الله ← الإنسان)

---

(1) إنّ جزءاً من هذا الفصل الذي يبحث في قضية الوحي في القرآن، قد ظهر سابقاً كمقالة في مجلة دراسات في فكر العصور الوسطى التي تصدرها الجمعية اليابانية لفلسفة القرون الوسطى تحت عنوان «الوحي بوصفه مفهوماً لغوياً في الإسلام». Toshihiko Izutsu, «Revelation as a Linguistic Concept in Islam,» *Studies in Medieval Thought*, vol. 5 (1962).

لكن هذا الفصل ليس نسخة من تلك المقالة، على الرغم من أن القضية المدروسة، فضلاً عن المناقشة الرئيسية بقيت بطبيعة الحال نفسها.

من المسألة. بكلمة أخرى، إنّ الوحي ليس سوى حالة خصوصية جداً من «تنزيل» «الآيات»، إلا أنه يبرز بشكل أكثر وضوحاً وتحديداً عن سائر أشكال «التنزيل»، الأمر الذي يفرض أن يُدرس منفصلاً كنوع مستقل. وهذه هي رؤية القرآن إلى المسألة أيضاً، فقد مُنِحَ الوحي في القرآن مكانة خاصة جداً، إذ عومل كشيء غير اعتيادي، شيء غامض لا يمكن لسّره أن ينكشف للعقل الإنساني العادي. ومن هنا كانت ضرورة وجود الوسيط الذي يدعى بـ «الرسول». وبهذا الاعتبار، فإنّ «الآيات» التي ينزّلها الله بهذا الشكل الخصوصي مختلفة تماماً عن كل «الآيات» الأخرى الطبيعية التي تكون، بسبب كونها كذلك، في متناول كل إنسان يمتلك القدرة العادية على «الفهم الصحيح».

[164] ويمكننا أن نلفت الانتباه إلى أن أكثر الصفات التي تميّز الأديان الثلاثة الكبرى ذات الأصول السامية ـ اليهودية والمسيحية والإسلام ـ هي تلك النظرة الشائعة فيها من أن المصدر التاريخي الحقيقي والضامن النهائي لصدق تجربة المؤمنين الدينية يتمثل في حقيقة أساسية هي أن الله قد أظهر نفسه للبشر. والوحي يعني في الإسلام أنّ الله «تكلّم»، أو أنه أظهر نفسه من خلال اللغة، وأن ذلك لم يتم بلغة غير إنسانية غامضة، بل بلغة مبينة قابلة للفهم. وهذه هي الحقيقة الأولى والحاسمة، فمن دون هذا الفعل الأساسي من جانب الله، لن يكون ثمة دين حقيقي على الأرض، وفقاً للفهم الإسلامي لكلمة دين.

ولا عجب إذن من أن يكون الإسلام مدركاً بعمق جوهرية اللغة منذ لحظة البداية. فقد ظهر الإسلام عندما تكلم الله. والثقافة الإسلامية كلها بدأت مع الواقعة التاريخية التي تتمثل في أن الله خاطب الإنسان باللغة التي يتكلمها هو. إنّ هذه ليست مجرّد مسألة إله «ينزل» كتاباً كريماً، إذ تعني بصورة أساسية، أن الله قد

«تكلم»، وهذا هو بالضبط ما تعنيه كلمة «وحي». إن الوحي مفهوم لغوي بصورة جوهرية.

إنّ للوحي بمعناه هذا، في السياق القرآني وجهين لهما الأهمية نفسها وإن اختلفا: أحدهما يتعلق بكونه مفهوم «كلام» بالمعنى التقني الضيق للمصطلح في تميّزه من اللغة (اللسان)، والآخر متعلق بحقيقة أن الله اختار العربية من بين كل اللغات الثقافية في ذلك العصر، عمداً لا اتفاقاً، لكي تكون أداة للكلام الإلهي، كما يؤكد القرآن في مواضع عدة. ويمكننا التفريق بين هذين الوجهين باستخدام المصطلحات الاشتقاقية السوسورية*، بالقول إن الأول يمثل «الكلام» (Parole)، بينما يمثل الثاني «اللغة» (Langue)، بوصفهما وجهي المسألة. وفي العربية، يكافئ مفهوما «كلام» و«لسان» تقريباً المصطلحين الفرنسيين «Parole» و«Langue» على التوالي. إنّ كلاً من هذين الوجهين كان له أصداء ثقافية عميقة في تاريخ الفكر الإسلامي لاحقاً، الأمر الذي يتضح أهميته كلما تقدمنا أكثر في البحث. ولنركز أولاً على وجه «الكلام» (Parole) من الوحي.

ونبدأ بملاحظة أن «الوحي» ـ وفقاً للتصور القرآني لهذه الظاهرة ـ هو «كلام» (Parole) الله: «الوحي» = «كلام الله». وبعيداً عن أي تفسير اعتباطي، فإن هذه هي العبارة التي نلتقي بها [165] باستمرار في القرآن. ومن السهل أن ندرك أن هذه الحقيقة ذات

---

* [نسبة إلى فردينان دي سوسير (1914) الذي أسس علم اللغة الحديث. وقد قدم في كتابه دروس في علم اللغة العام مجموعة من المفاهيم العلمية الأساسية، منها مصطلحا «اللغة» و«الكلام» (Langue/ Parole)، والأول يعني مجموعة القواعد النحوية والصرفية والصوتية فضلاً عن المفردات ومعانيها التي يحتفظ بها مجتمع ما. أما الثاني فهو الممارسة الفعلية على المستوى الفردي لهذه القواعد. والفرق بين الاثنين أنّ اللغة جماعية مجردة ثابتة، والكلام شخصي عياني متغيّر. انظر: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*].

أهمية قصوى في ما يتعلق بموضوع هذا الفصل، وأن مثالاً واحداً أو اثنين من القرآن سيكونان كافيين لجعل هذه النقطة مقنعة. فنحن نقرأ في سورة التوبة:

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[2].

هنا يتّضح من خلال السياق أن عبارة «كلام الله» تشير إلى ما تكلم به الله وقاله للرسول، أي الكلمات التي أوحيت إليه. ومثل ذلك، ثمة إشارة في سورة البقرة إلى وحي الشريعة الموسوية، تقول:

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[3].

إنّ إمكانية تحوّل «الوحي» إلى صيغة تحليلية أكثر ممثلةً بـ «كلام الله»، وهي تُظهر بوضوح كبير أن لهذه الظاهرة ـ من الناحية الدلالية ـ نقطتين مختلفتين ينبغي التوكيد عليهما: (1) الله، و(2) الكلام. بتعبير آخر؛ إن للمفهوم أساسين يقوم عليهما.

وعندما يتم التوكيد على الأساس الأول، أي الله، وينظر إلى الظاهرة كلها من هذا الجانب، فإن مفهوم الوحي سيتميّز بفئة من الكلمات التي لا يمكن أن تستعمل على وجه الخصوص في أي وجه من وجوه السلوك الكلامي الإنساني المعتاد، مثل «تنزيل» و«وحي»، إلى آخره. إنّ كلمة «تنزيل» لا يمكن أن تستعمل أبداً للإشارة إلى فعل كلام عابر بين إنسان وإنسان. إن المعنى «الأساسي» للكلمة في هذه الحالة ـ من حيث إن أصلها الاشتقاقي ـ

---

(2) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 6.

(3) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 75.

يمنحها وضوحاً خاصاً يحظر عليها أن تستخدم إلا للتواصل فوق [166]
الطبيعي، ذلك أن الجذر الذي اشتقت منه الكلمة «ن ز ل» يعني الانتقال من «أعلى إلى أسفل». ولهذا، فإن للتنزيل معنى «جعل شيء ما يهبط أو ينزل». وفي ما يتعلق بـ «الوحي»، لا بد من ملاحظة أن الكلمة كانت تستعمل أحياناً للدلالة على التواصل الإنساني، أو على التواصل الحيواني كما يحدث غالباً في الشعر «الجاهلي». ولكن حتى في حالات كهذه، لا يمكن أن تستعمل الكلمة إلا عندما يحدث التواصل الذي نحن بصدده ـ سواء أكان إنسانياً أم حيوانياً ـ في موقف غير اعتيادي، ويكون مصحوباً دوماً بمعنى السرية والغموض. وسيتم بحث هذه النقطة لاحقاً بتفصيل أكثر، عندما نأتي إلى مسألة بنية المعنى الخاصة بهذه الكلمة المهمة في القرآن.

ويكفي أن نلاحظ هنا أن «الوحي» عندما ينظر إليه من هذه الزاوية ليس فعلاً كلامياً بالمعنى الطبيعي والمعتاد للكلمة. وإذا تقدمنا خطوة أخرى، وأكدنا على الأساس الأول للمفهوم بشكل تام، يصبح الوحي لغزاً دينياً لا يمكن إدراكه عبر التفكير التحليلي الإنساني. إنّ ظاهرة «الوحي» من هذا الوجه شيء غامض تماماً لا يسمح بالتحليل، بل إنه شيء ينبغي الإيمان به فقط.

لكن علينا ألا ننسى في كل الأحوال أنّ لمفهوم «الوحي» أساساً آخر ذا أهمية مساوية يجعله قابلاً للتحليل بالطريقة الاعتيادية. إن «الوحي» كما أشرت إلى ذلك آنفاً مساوٍ من الناحية الدلالية لـ «كلام الله». وإذا قمنا برؤية المسألة من زاوية العنصر الثاني، بدلاً من التأكيد على المكوّن الأصلي حصراً، سندرك على الفور أنّ الوحي ما هو في النهاية إلا نوع من «الكلام»، وإلا لما استخدم القرآن كلمة «كلام» لوصف «الوحي».

وإذن، فمن الصعب علينا رفض النتيجة القائلة إن الوحي ـ

على الرغم من كونه شيئاً غامضاً ولا شأن له بالسلوك اللغوي الإنساني العادي، بما أنه كلام الله ـ لا بدّ له من أن يمتلك كل الخصائص الجوهرية للكلام الإنساني، بما هو ـ أي الوحي ـ «كلام». والواقع، أن القرآن يستعمل أيضاً كلمات أخرى للإشارة إلى الوحي، كتلك الشائع استعمالها للكلام العادي المألوف، منها «كلمة» على سبيل المثال، كما في سورة الشورى:

﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾(4).

[167] و«القول» كلمة أخرى من هذا النوع؛ وواضح أنها أكثر الكلمات شيوعاً في ما يتعلق بالسلوك الكلامي الإنساني. إنّ كلمة «قال» واحدة من الكلمات التي استعملت باستمرار في اللغة العربية منذ العصور المبكرة من تاريخها حتى اليوم؛ وهي كلمة مألوفة جداً إلى درجة أنها لا تحتاج إلى توضيح، فهي موجودة، ويفهم معناها الجميع. وفي ما يخص الموضوع الذي نناقشه، من المهم أن نلاحظ أن الله نفسه غالباً ما يستعمل هذه الكلمة في القرآن، للإشارة إلى محتوى وحيه الخاص.

من هنا، يقول الله في سورة المزّمّل مخاطباً محمداً [ﷺ]:

﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾(5).

ولا بد من ملاحظة أن الله هنا يشير إلى وحيه الخاص بكلمة هي الأكثر شيوعاً للدلالة على الفعل الكلامي الإنساني «قول» على الرغم من تقييدها في هذه الآية لا ريب بمعنى وصفي قويّ جداً: «ثقيل».

إنّ النتيجة التي يمكن استنتاجها من هذا البحث الموجز أن الوحي ـ على الرغم من أنه في ذاته ظاهرة تتعالى على كل مقارنة

---

(4) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية 24.

(5) المصدر نفسه، «سورة المزمل،» الآية 5.

وتتحدّى كل تحليل ـ يظل ثمة اعتبار معيّن يمكننا أن نقاربه من خلاله تحليلياً، ونحاول أن نكشف عن البنية الأساسية لمفهومه، وذلك باعتباره حالة متفوقة أو استثنائية من السلوك اللغوي العام والشائع بين كل الكائنات التي «تتكلم» على الإطلاق.

إنّ ما يجعل «الوحي» نوعاً خصوصياً وغير طبيعي كهذا من الظاهرة اللغوية أن المتكلّم فيه هو الله، والمستمع هو الإنسان. وهذا يعني أن «الكلام» هنا يتم بين نظامِ وجودٍ خارقٍ للطبيعة، ونظام وجودٍ طبيعي. لذا، فليس ثمة توازنٌ أو انسجام وجودي بين المتكلم والسامع. ففي كلمات الأخذ والرد المعتادة يكون كل من المتكلم والسامع على المستوى نفسه من الوجود، ويقفان على أرضية التساوي الأونطولوجي: إنسان يتكلم ويُفهم من قبل إنسان [168] آخر. ولا يمكن أن يكون هناك تواصل لغوي بين إنسان، ولِنَقُلْ حصانٍ، لأنه لا يوجد تساوٍ في مستوى الوجود بين الإنسان والحيوان، أية ما تكون درجة ذكاء الأخير. وأقصى ما يمكن أن يقوم بين الشريكين في حالة كهذه هو تبادل للعلامات غير لفظي أو فوق لغوي.

ويقدم الشاعر عنترة مثالاً مثيراً للغاية في هذا الشأن، إذ يصف في الأبيات الشهيرة من معلقته تجربة التواصل غير اللفظي بينه وبين حصانه، بطريقة مؤثرة وعاطفية. وقد صارت هذه العلاقة الحميمة أو الشخصية ـ كما ينبغي أن نقول ـ بين الشاعر وحصانه مضرب مثل عند العرب.

يصوّر عنترة في هذه الأبيات الموت المأساوي لحصانه الذي يحبه في ساحة المعركة. كان الحصان قد تغطى بالدم، وأحجم وانحرف بسبب الرماح العديدة التي انغرزت في صدره، ولم يعد يستطيع القفز إلى الأمام باتجاه الأعداء، فيقول عندها: «شكا إليّ

بعبرة ونشيج حزين. ولو أنه فقط كان يعرف الحوار، لوصف لي آلامه، ولكان تكلم إليّ لو يعرف كيف يفعل ذلك»[6].

إنّ إنساناً وحيواناً لا يمكن أن يتواصل أي منهما مع الآخر لغوياً، وذلك لسببين مترابطين جداً: (1) افتقارهما الى نظام علامات مشترك بينهما، و(2) الاختلاف الجوهري بينهما في الطبيعة الوجودية (الأونطولوجية). ويصح الشيء نفسه نظرياً من ناحية الاستحالة على التواصل اللغوي بين الله والإنسان، ذلك أنه هنا أيضاً لا يوجد نظام علامات مشترك بينهما، وثمة اختلاف أونطولوجي جوهري يفصل أحدهما عن الآخر.

وعلى أية حال، فإن العائق الأول في حالة «الوحي القرآني» المتعلّق بنظام العلامات المشترك قد تمّ تجاوزه بأن اختار الله بذاته اللغة العربية كنظام علامات مشترك بينه وبين الإنسان، لكن العائق الثاني ـ الأونطولوجي ـ لم يكن من تلك الطبيعة التي يمكن معها إزالته بهذه السهولة. ومن ها هنا استثنائية هذه الظاهرة، لأن التواصل اللغوي الأصلي هنا يتم بين مستويي وجود من عالمين منفصلين، بما يتضمنانه من مسافة لانهائية من الانفصال الجوهري. ومع ذلك، فإن الله يكلّم الإنسان، والإنسان يسمع الكلمات ويفهمها.

---

(6) انظر البيتين 68-69 في: *Septem Mo' allakât, carmina antiquissima Arabum: Textum adfidem optimorum cadd. et editt. Recensuit*, scholia editionis calcuttensis auctiora atque emendatiora addidit, annotationes criticas adiecit Friedrich August Arnold (Lipsiae: Vogel, 1850).

[الأبيات التي يشير إليها المؤلف من معلقة عنترة هي:

يدعون عنترَ والرماح كأنها ... أشطان بئرٍ في لبان الأدهمِ

ما زلت أرميهم بثغره نحره ... ولبانه حتى تسربل بالدمِ

فازورّ من وقع القنا بلبانه ... وشكا إليّ بعبرةٍ وتحمحُمِ

لو كان يدري ما المحاورة اشتكى ... ولكان لو يدري الكلام مكلّمي].

كيف ينبغي لنا أن نفسر هذه الظاهرة غير الاعتيادية؟ أو، بالأحرى، كيف خبرها العرب أنفسهم في ذلك العصر، وما هو [169]
نوع التصوّر الذي صاغوه لأنفسهم عن هذا الحدث الغريب؟ ذلك ما سيكون موضع اهتمامنا الرئيسي في النصف الأول من هذا الفصل.

لكن قبل أن نبدأ الخوض في هذه القضية الصعبة علينا أن نحاول تحليل المعنى الأصلي لكلمة «وحي» التي لا يمكن إنكار أنها أكثر الكلمات العربية أهمية في الدلالة على هذا الظاهرة.

II. المعنى الأصلي لكلمة «وحي»

لحسن الحظ، فإن كلمة «وحي» هي واحدة من الكلمات التي تستعمل في الشعر «الجاهلي» باستمرار، وهذا سيسّهل كثيراً تحليل بنية المفهوم الأصلية، أعني السابقة للقرآن. وسأقوم باستخلاص النقاط الثلاث التالية من أمثلة متنوعة لاستخدام هذا المفهوم بوصفها الشروط الجوهرية الدلالية له، وهي:

أ ـ أنه «تواصل» في المقام الأول. ومن أجل تسهيل الطريق أمام التحليل، أريد أن أقدم عند هذه النقطة مفهوماً منهجياً جديداً، هو عبارة «علاقة بين شخصين». ولأبدأ بالقول بأن التواصل عموماً ينتمي دلالياً إلى صنف عبارات «العلاقة بين شخصين». ماذا يعني ذلك؟ دعوني أولاً، أوضّح باختصار ما أعنيه بعبارة «علاقة بين شخصين». فهذا المفهوم سيؤدي دوراً ذا أهمية قصوى في تحليل البنية الدلالية للوحي كما سنرى الآن.

في تحليل معنى كلمة ما بشكل عام غالباً ما نجد أنه من المفيد البدء بالتنبه إلى «عدد» الأشخاص الذين تتطلّبهم. وكلمة «شخص» في هذا السياق مأخوذة بمعنى «الشخصية الدرامية». بتعبير آخر، إنه غالباً ما يكون مهماً بالنسبة الينا، وكخطوة أولى في التحليل الدلالي، أن نعرف عدد الأشخاص ـ الممثّلين الذين

ينبغي أن يكونوا على المسرح من أجل أن يمكن للحدث المشار إليه بالكلمات أن يحدث فعلاً. إن هذا طبعاً مقصور على تلك الحالات التي تتأصل بها فكرة «الشخص» في البنية الأساسية للمعنى نفسها. إن «المنضدة»، على سبيل المثال، موجودة من أجل أن يجلس عليها الناس، والكتب موجودة كي يقرأها الناس؛ لكن بنية معنى «منضدة» و«كتاب» لا تحتوي على فكرة الشخص، كواحد من مكوّناتها الأولية والجوهرية.

إنّ ما أعنيه بـ عبارة «علاقة بين شخصين» سيفهم على نحو أفضل بعد هذه الملاحظات العامة: إذا أراد المرء أن يقارن بين
[170] هاتين العبارتين البسيطتين: «آكلُ» و«ألومُ»، فإن الفعل في الجملة الأولى هو عبارة «شخص واحد»، بينما الفعل في الجملة الثانية هو عبارة «علاقة بين شخصين». لقد تعمّدت اختيار الفعلين «يأكل» و«يَلوم»، لأن كلاً منهما فعل متعدٍّ، كما يقال، وذلك لأبيّن أن الفرق الدلالي الذي نتحدث عنه الآن شيء ما مشابه ظاهرياً للفرق النحوي بين الفعل المتعدّي والفعل اللازم ـ لكنه في الحقيقة مختلف تماماً عنه.

إنّ كلاً من «يأكل» و«يلوم» فعل متعدٍّ، ومع ذلك، فإن الأول يتمثل بعبارة «شخص واحد»، بينما يتمثل الثاني بعبارة «شخصين اثنين». في حالة «الأكل» يتطلب الأمر شخصاً واحداً فحسب على المسرح. ومن الممكن طبعاً أن يكون هناك أكثر من شخص، لكن ذلك شيء عرضي وذو دلالة ثانوية، بالنسبة الى البنية الدلالية الأساسية للعبارة «أكل». فثمة ممثل واحد على المسرح، يقوم بالأكل، وهذا كل ما يتطلبه الأمر كي يحدث فعل الأكل[7]. إنّ هذا النوع من العبارات سأدعوه عبارات «الشخص الواحد».

---

(7) لنلاحظ أن في اللغة العربية ثمة وسائل نحوية خاصة لتصريف كلمة كهذه ـ

وخلافاً لذلك، فإنه في حالة الفعل «ألوم»، لا بد من وجود شخصين على المسرح. إنّ الفعل الذي يُدعى «لوم» لا يمكن بطبيعة الحال أن يحدث فعلياً ما لم يكن هناك شخصان على الأقل، وإذا لم يكن هناك أحد غير الممثل، فإنه سيقوم بلوم نفسه، هذا إذا ما قام باللوم على الإطلاق، وذلك يتمثل بـ «علاقة شخصين اثنين» أيضاً من الناحية البنيوية. فالممثل يؤدي دوراً مزدوجاً.

وبالعودة إلى كلمة «وحي» التي نحن بصددها، نلاحظ في ضوء هذا التوضيح أنها كلمة تتمثل بـ «علاقة بين شخصين». بتعبير آخر، لا بد من وجود شخصين على المسرح كي يقع الحدث الذي يدعى «الوحي» فعلياً. ولنطلق عليهما (أ) و(ب). في هذه العملية، يتصرف (أ) بفعاليّة: (أ ← ب)، والفعل نفسه انتقال لإرادة (أ) وأفكاره بواسطة علامة أو علامات، وليس ثمة تبادل، أي أن العلاقة حالما تترسخ لا يمكن أن تُعكس على الإطلاق. إنها تواصل أحادي الجانب على نحو صارم.

ب ـ إنه ليس لفظياً بالضرورة، يعني أن العلامات التي تستعمل لغرض التواصل ليست لغوية دائماً، على الرغم من أن الكلمات يمكن أن تستعمل أيضاً.

ج ـ ثمة دائماً معنى من الغموض والسرية والخصوصية الشخصية. بتعبير آخر؛ إنّ هذا النوع من التواصل مقصور فهمه على فئة معينة إذا جاز القول. إنّ التواصل بين (أ) و(ب) مسألة خصوصية جداً؛ (أ) يجعل نفسه واضحاً تماماً لـ (ب)، ولـ (ب)

* بشكل نظامي وجعلها كلمة «شخصين»، وهو ما يعرف عموماً بالشكل الاشتقاقي الثالث أو صيغة «فَاعَلَ». وخلافاً لـ «أكل»، يتطلّب الفعل «آكل» شخصين على المسرح: شخص ما يأكل مع شخص آخر على الطاولة نفسها.

وحده، وهناك تواصل كامل بينهما، لكنه يتم بتلك الطريقة التي يكون فيها سياق التواصل صعب الفهم من قبل الآخرين.

[171] لنتذكر هذه الشروط الجوهرية الثلاثة، ولنتفحّص عن كثب مثالاً واحداً مثيراً للاهتمام، ونرى كيف يبدو «الوحي»، إذ تصبح البنية المفهومية التي أوضحناها للتوّ مجسّدة. والمثال من إحدى القصائد المشهورة لعلقمة الفحل، وهو شاعر من الدرجة الأولى في العصر «الجاهلي»[8]:

يُوحِي إليها بإنقاضٍ ونَقنقةٍ كما تَراطَنُ في أفدانِها الرُّومُ

إنّ الشاعر يصف هنا عودة ذكر النعام إلى بيته بلمسة سارّة من المرح تتأتى من التشخيص. لقد ذهب هذا الذكر بعيداً عن بيته بحثاً عن الطعام. وفجأة، وفي يوم ريح ومطر، تذكر «زوجته وأولاده» الذين تركهم في البيت، أي النعامة الأنثى والبيض. وقد جعله المطر بطريقة ما يشعر بالشوق واللهفة إليهم، فبدأ يعدو بأسرع ما يمكنه نحو بيته. لقد عاد، ووجد عائلته آمنة مطمئنة، فبدأ الكلام مع زوجته بمرح، إظهاراً لتلهّفه. إنه يقول لها شيئاً ما. ماذا يقول؟ لا أحد يعرف سواهما. فهو سرّ بينهما. وهذا هو الموقف الذي يحاول الشاعر توصيله. إنه يقول:

«إنّ ذكر النعامة يتكلم إليها: «يوحي» ـ وهي الصيغة الفعلية لكلمتنا: «الوحي بالإنقاض» (وهو لغة النعام)، و«النقنقة» (كلمة

---

(8) أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، 2 مج في 1 (القاهرة: [مطبعة المعارف]، 1942)، القصيدة 120، البيت 28. [البيت من قصيدته التي مطلعها:

هل ما علمت وما استودعتَ مكتومُ أم حبلها مذ نأتك اليوم مصروم

انظر: علقمة الفحل، ديوان علقمة الفحل، حققه لطفي الصقال ودرية الخطيب؛ راجعه فخر الدين قباوة، كنوز الشعر العربي؛ 1 (حلب: دار الكتاب العربي، 1969)، ص 50].

محاكية لصوت النعام) تماماً مثلما يكلّم الإغريق بعضهم بعضاً بلغة غير مفهومة (تراطُن) في قصورهم.

إنّ كلمة «تَراطَنُ» (أو تَتَراطَنُ) في هذا السياق مهمة جداً لهدفنا. فالفعل الأساسي «رَطَنَ» الذي أتت منه الصيغة الاشتقاقية «تراطن»، يتكون دلالياً من عنصرين أساسيين: الأول هو فكرة أن المتكلم أجنبي، أي غير عربي ولغته الأصلية لغة ما غير العربية. والثاني أنها غير مفهومة من قبل المستمع العربي إطلاقاً.

إنّ صيغة «تراطَنُ» الاشتقاقية تحوّل اجتماع هذين العنصرين إلى «علاقة شخصين اثنين»، بالإضافة إلى فكرة التبادل، حيث تنتج في أذهاننا صورة أجانب يتكلمون بعضهم مع بعض، بلغة ما غير مفهومة. وعندما يحدث شيء ما كهذا بين العرب، فمن الطبيعي تماماً أن يشعروا بارتياب شديد. فعلى سبيل المثال، ثمة خبر في مسند ابن حنبل[9] ـ وهو واحد من مجموعات الأحاديث النبوية المعترف بصحتها ـ أن شاباً إغريقياً شوهد مرّة يتحدث إلى امرأة إغريقية متزوجة من عربي (راطنها بلسانه)، [172] فاتُّخِذَ ذلك على الفور دليلاً استنتاجياً على وجود علاقة سرية غير مشروعة بينهما[*].

وفي ضوء هذه المعلومة يبدو أن النصف الثاني من هذا البيت يعطينا إشارة مهمة عن الكيفية التي ينبغي علينا بها أن نفهم

(9) أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، 15 ج (القاهرة: [دار المعارف]، 1947- 1956)، ج 1، الحديث رقم 416.

(*) [نص الحديث في مسند أحمد يذكر أن بين الأمة والغلام الروميين علاقة فعلاً وأنها ولدت منه، ورفع أمرهما إلى الخليفة عثمان بن عفان ليقضي فيه. فاعترفا بالزنا أمامه. وليست «المراطنة» هي الدليل على وجود العلاقة كما يقول المؤلف، بل كانت الوسيلة].

الكلمة المفتاحية «يوحي» في صدر البيت، أو «الوحي» اختصاراً. افترض أن شخصين يتكلمان سوية بحضورك في جوٍّ من الألفة بلغة أجنبية لا تفهمها أنت. ستكون واثقاً من أن هناك تواصلاً تامّاً في الأفكار والعواطف يجري بين الاثنين، لكنك لا تستطيع أن تنفذ إلى صلة التواصل نفسها لأنك خارجي. إنّك مقصيٌّ تماماً عن ألفتهما. وطبيعي أن يثير ذلك إحساساً لديك بأنك تشهد شيئاً غامضاً.

من هنا، تحتوي البنية الدلالية لكلمة «وحي» على عنصر الغموض الذي يتأتى من عدم إمكانية فهمه، وهذا ما تبيّنه حقيقة أخرى، إذ كثيراً ما تستعمل كلمة «وحي» في الشعر «الجاهلي» بمعنى: كتابة أو حرف أو رموز. كما يقول لبيد في معلقته متحدّثاً عن بقايا منزل حبيبته القديم المهجور منذ وقت طويل إن آثاره لم تمَّحِ بعد بصورة كاملة، وما زالت باقية مثل «الوُحيّ» (جمع «وحي»)[10]، وكذلك يفعل المرّار بن منقذ، وهو شاعر من القرن الأول للإسلام[11]:

وترى منها رسوماً قد عفَتْ   مثلَ خطِّ اللّام في وَحْيِ الزُّبُرْ

---

(10) (كما ضمِنَ الوحِيَّ سِلامُها). انظر البيت 2 من: *Septem Mo' allakât, carmina antiquissima Arabum: Textum adfidem optimorum cadd. et editt. Recensuit.*

[البيت بتمامه:

فمدافعُ الرَّيّانِ عُرّيَ رسمها   خلقاً كما ضمِنَ الوحيَّ سِلامُهَا]

(11) الضبي، المفضليات، القصيدة 16. [البيت من قصيدته المفضلية التي أولها:

عجبٌ خولةُ إذ تنكرني   أم رات خولة شيخاً قد كبر.

والمرّار شاعر مخضرم]. وانظر أيضاً: عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي؛ وقدم له إبراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.])، ص 190. حيث نقرأ: كوحي صحائف من عهد كسرى. [البيت بتمامه:

كَوَحيِ صَحائِفٍ مِن عَهدِ كِسرى   فَأَهداها لِأَعجَمَ طِمطِمِيِّ].

إنّ المعجم العربيّ يعطي عادة معنيين مختلفين لكلمة «وحي»: (1) الإلهام، و(2) الحروف، كما لو أنّه لا يوجد أية علاقة بين الاثنين على الإطلاق. إنّ هذه النظرة تغفل حقيقة ذات أهمية كبيرة، وهي أن الحروف كانت شيئاً غامضاً جدّاً بالنسبة الى العرب «الجاهليين» الذين كانوا أمّيّين بشكل كامل تقريباً. ونحن نعرف كيف أنهم كانوا مفتونين إلى حدّ الدهشة بغرابة الحروف العربية الجنوبية المحفورة على الحجارة. لقد كان عصراً ما زالت كلمة «قلم» فيه محمّلة بما هو معتاد من المضامين العميقة، كما [173] يتبيّن من ورود الكلمة في واحدة من صيغ القسم المميّزة للسور القرآنية المبكرة:

﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾(12).

إضافة إلى أن الكلمة نفسها تظهر في آية أخرى مكتسبة معنى رمزياً:

﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾(13).

إنّ الحروف المكتوبة كانت علامة على شيء ما، وكان العرب كلهم يعرفون ذلك جيداً، الحروف المكتوبة موجودة لتوصل معنى ما، لكن أغلب العرب «الجاهليين» لم يكونوا يعلمون ماذا توصل هذه العلامات. لقد كانت بالنسبة الى أذهانهم شيئاً غامضاً. إنه «تواصل» مقترن بفكرة «الغموض» ـ هذا هو المعنى الدلالي الذي كان للكتابة في ذلك العصر. ومن هنا نفهم أن المعنيين المختلفين المزعومين لكلمة «وحي» هما شيء واحد تماماً، وأبعد ما يكونان على الاختلاف.

وفي ما يتعلّق بهذه الفكرة الخاصة بطريقة التواصل الغامضة

---

(12) القرآن الكريم، «سورة القلم،» الآية 1.

(13) المصدر نفسه، «سورة العلق،» الآيات 3-5.

التي تؤديها كلمة «وحي»، قد يذهب الانتباه إلى وجود مثال مثير للغاية في القرآن، وهو، إذا توخّينا الدقة، ليس بذلك القدر من الغموض إلى درجة أن يكون طريقة غير طبيعية للتواصل، لكن الفكرة الأساسية على أية حال لم تزل نفسها: ففي سورة مريم، نقرأ أن زكريا صار أخرس لا يتكلم لثلاثة أيام، كعلامة (آية) على نعمة الله التي خصّه بها:

﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[14].

[174] قد يستعمل القرآن في الظروف العادية كلمة «قال» أو «أمر»، لكن زكريا قد خرس مؤقتاً، فلا يستطيع أن يقول شيئاً، لذا قام بالإشارة إلى قومه، لا بالكلمات بل بالإيماء. إنّ هدف توصيل الأفكار قد تمّ إحرازه هنا بطريقة غير معتادة. وهذا ما قد تضمّنته كلمة «وحي» في هذه الآية.

إنّ المثال لافت للانتباه لأنه حالة نادرة جداً، إذ كل من (أ) و(ب) فيها والمرتبطان بـ «علاقة ـ شخصين» الخاصة بالوحي كائنان بشريان. والمعتاد في القرآن أن واحداً فقط من الشخصين، وهو (ب) الذي يستلم التواصل، أي أنه الإنسان. أما (أ) فهو الله نفسه. مثال على ذلك:

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ﴾[15].

والأمثلة المشابهة كثيرة في القرآن. ومن المهم أن نلاحظ أن «الوحي» عند هذا الطور ليس وحياً بالمعنى الخاص والتقني للكلمة، بل إنه عندها كلمة ترادف «الإلهام» (ذي الطبيعة غير اللفظية الأعم). إنّ استخدام كلمة «وحي» بهذا المعنى ستوحي بأن الله يوصل إرادته إلى الإنسان بشكل مباشر، ومن دون وسيط

---

(14) المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآية 11.

(15) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية 117.

بينهما (أ ← ب)، إلا أن ذلك يتم من دون أية صياغة لغوية للأفكار. إن الله في هذه الحالة يؤثر في ذهن الإنسان بتلك الطريقة التي يفهم بها الأخير إرادة الله فوراً. على حين أن «الوحي» بالمعنى القرآني الخاص، بالإضافة إلى كونه عملية لفظية، شيء أكثر من مجرّد كونه «علاقة ـ شخصين»، إنه «علاقة ـ ثلاثة أشخاص» أو حتى «علاقة ـ أربعة أشخاص»، وهذا ما سنراه في ما يلي.

ولكن قبل التحول إلى هذه المسألة، ربما يحسن أن نلاحظ في ما يخصّ مسألة التواصل المباشر بين الله والإنسان ـ تواصل شخصين اثنين، أن موسى يحتل في القرآن مكانة غير اعتيادية، إذ يبدو أنه من بين كل الرسل الذين عرفوا بهذه الصفة في القرآن، قد سُمح له أن يتمتع بامتياز خاص بهذا الشأن. فقد كلّم الله [175] موسى مباشرة، وعلى نحو استثنائي تماماً. وكلمة «كلّم» هذه صيغة فعلية متعدّية من كلمة «كلام» (Parole) التي تمت الإشارة إليها في بداية هذا الفصل، وهي تتضمن بالتأكيد «علاقة ـ شخصين» لفظية بين (أ) و(ب).

على سبيل المثال، وفي سورة الأعراف[16] يصعد موسى جبل سيناء وحيداً للقاء الله ـ وهو واحد من أشهر المشاهد في الكتاب المقدس [العهد القديم]، وهناك تحدث الله إلى موسى (كَلَّمه) في عزلة تامة عن البشر الآخرين جميعاً. وفي سورة النساء نقرأ:

﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[17].

---

(16) [قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية 143.

(17) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 164.

وفي آية أخرى يوصف مشهدِ سيناء نفسه بطريقة مختلفة، أعني بمفاهيم مختلفة:

﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾(18).

تمتاز الآية المقتبسة هنا بأنها تستعمل مفهومين لغويين مثيرين قد يعطياننا إذا فسرناهما بشكل صحيح إشارة إلى وجه مهم جداً من ظاهرة «الوحي». والمفهومان اللّذان أتكلم عنهما الآن هما «نادى» و«نجيّ».

إن الفعل «نادى» مماثل للفعل «كلّم» تقريباً من ناحية المعنى. والفرق الوحيد هو أن المفهوم الذي يشير إليه الأول مشروط خصوصاً بعلاقة مسافة بين (أ) و(ب). وهذا يعني أن (أ) يتكلم إلى (ب) من مكان بعيد. إنه: «يكلّم شخصاً ما عن بعد». وثمة دائماً عنصر مسافة واسعة لازمة بين (أ) و(ب) في هذا المفهوم. وهو بهذا المعنى نقيض وسوس (همس في أذن آخر) الذي سنناقشه لاحقاً. إنّ فعل «وسوس» يتضمّن أقصر مسافة ممكنة بين (أ) و(ب)، وإن المسافة الواسعة بين (أ) و(ب) تستلزم طبعاً [176]
أنّ على (أ) أن يتكلم بصوت عالٍ، بينما في حالة «وسوس» يتكلم (أ) إلى (ب) بصوت خفيض مكتوم.

والأمثلة على «نادى» وافرة في الشعر الجاهلي. وهنا سأعطي واحداً منها يمكنه أن يجعل البنية الأساسية للمفهوم واضحة على نحو خاص(19):

إذا ما اقْتَنَصْنا لم نُخاتلْ بجُنّةٍ ولكن ننادي من بعيدٍ ألا ارْكَبِ

---

(18) المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآية 52.

(19) علقمة الفحل، ديوان علقمة الفحل، البيت 29، من قصيدة ألفها في منافسة مع امرئ القيس. [المصدر المذكور، ص 92. ومطلع القصيدة:
ذهبتَ من الهجران في غير مَذهبِ ولم يكُ حقاً كلُّ هذا التجنّبِ]. ـ

وفي ما يخصّ الكلمة الثانية «نجيّ» علينا أن نلاحظ قبل كل شيء أنها تشير إلى مكانة (ب) الخاصة في علاقة التواصل اللغوي (أ ← ب). إنها تعني أنّ (ب) كشخص، على علاقة شخصية حميمة مع المتكلّم (أ)، إنّه «الثقة» الذي يمكن لـ (أ) أن يفضي إليه بكل أسراره وهو مطمئن ويكشف له عن سريرة نفسه تماماً. ويدعى هذا النوع من الحديث الحميم بالعربية «مناجاة»، وهي مشتقة من الجذر نفسه الذي اشتقت منه «نجيّ». وهي مشروطة أيضاً، وعلى نحو خاص، بشرط المسافة بين (أ) و(ب). إنّ استعمال الكلمة يوحي عادة بأن المتكلم والسامع قريبان أحدهما من الآخر ـ ومن هنا تمّ استعمال كلمة «قرّبنا» في النصّ القرآني الذي استشهدنا به للتو.

هذا كله يمكن أن يوحي بأن موسى قد منح بهذا الصدد

---

* وللأمثلة القرآنية حول «نادى»، انظر: [﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾] القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 44، حيث ينادي (أصحاب الجنة أصحاب النار) والمسافة بين الجماعتين هي أوسع مما يمكن تخيّله بالطبع. [﴿...وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾؛ ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُواً وَلَعِباً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْقِلُونَ﴾، ﴿فَتَنَادَوا مُصْبِحِينَ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، و﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾] القرآن الكريم: «سورة الأعراف،» الآية 22؛ «سورة المائدة،» الآية 58؛ «سورة القلم،» الآية 21؛ «سورة الجمعة،» الآية 9، و«سورة الحجرات،» الآية 4 على التوالي، إلى آخره. والاستثناء البارز الوحيد هو حيث نقرأ: ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ القرآن الكريم، «سورة ق،» الآية 41. لكن تأملاً قليلاً سيكفي ليبيّن بدقة أن هذا الجمع بين مفاهيم متعاكسة ظاهرياً ينتج تأثيراً أسلوبياً مؤثراً بقوة، لأن الآية تشير إلى حالة استثنائية حقيقية، فهي تصف مجيء يوم البعث، إذ ينادي المنادي أو الملاك الناس ليخرجوا من قبورهم ويسوقهم إلى المحشر. وبالنسبة إلى آذان الموتى الذين يسمعون الصوت، فإن النداء يعطي انطباعاً استثنائياً كما لو أنّ شخصاً يناديهم بصوت عظيم من بعيد، وهو قريب تماماً منهم إلى حد الغرابة.

امتيازاً إلهياً خاصاً جداً، والقرآن نفسه يذكر هذه الحقيقة كثيراً، كما يستدل من سورة البقرة حيث نقرأ:

﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾[20].

ومن ها هنا دعا علماء الدين المتأخرون موسى بـ «كليم الله»، ويعنون بذلك إنساناً وهبه الله نعمة خاصة بتكليمه مباشرة. [177]

وما تجدر ملاحظته أكثر أنه في علاقة الشخصين: (أ ← ب) هذه، إذا لم يكن (أ) الله، بل الشيطان، فإن التواصل لن يدعى عندها «وحياً»، بل «وسوسة»[21]. ولكن، من الناحية البنيوية، فإنّ أياً منهما ليس مختلفاً عن الآخر تماماً. فإلى جانب الفرق المتعلق بـ «المسافة» بين (أ) و(ب) الذي رأيناه آنفاً، فإن الفرق الرئيسي الوحيد بينهما يكمن في المصدر فوق الطبيعي للتواصل: ففي الحالة الأولى هو الله، بينما في الأخرى هو الشيطان الذي صدف أن صار مصدر الإلهام. ومن الناحية الدلالية، فإن «الوسوسة» محتواة كقطاع صغير داخل الحقل الأوسع الخاص بـ «الوحي»، وهذا ما يتبيّن من خلال استعمال القرآن للفعل «أوحى» أحياناً بالمعنى الخاص للفعل «وسوس» بالضبط:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نِبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾[22].

وعودةً إلى كلمة «وسوس»، فإن ما تجدر ملاحظته أنّ النفس

---

(20) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 253.

(21) [المقصود على التوالي قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا﴾، و﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ. مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾] المصدر نفسه: «سورة الأعراف،» الآية 20، و«سورة الناس» الآيتان 5-6 على التوالي.

(22) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآيتان 112 و121 على التوالي.

الإنسانية ذاتها تؤدي أحياناً دور الشيطان في التصور القرآني، كما سنرى في سورة ق، حيث نقرأ:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾[23].

178] والمعتاد في حالات كهذه أن تدلّ الكلمة على شيء غامض مقول بنبرة هامسة خفيضة تشوّش الذهن وتهيجّه وتوقعه في غوايةِ تفتنه. ويستعمل الأعشى الأكبر[24] الكلمة في وصف صوت الأساور والخلاخيل المقعقعة، عند ابتعاد فتاته الجميلة هريرة برشاقة، الأمر الذي يجذبه ويثير في قلبه شعوراً لا يمكن مقاومته:

تَسْمَعُ لِلْحَلْيِ وسْواساً إذا انْصرفتْ
كما اسْتعانَ بريحٍ عِشْرقٌ زَجِلُ

ومن اللافت للانتباه أن يبدو بيت الشاعر الكبير هذا متجاوباً مع آية قرآنية تحذّر النساء المسلمات التقيّات من أن يفعلن أي شيء كهذا الذي من شأنه أن يثير رغبة الرجال:

﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[25].

وهذه الآية مشهورة جداً، وغالباً ما يستشهد بها في الإسلام كأساس لتحريم الرقص. ويقول المفسّر البيضاوي إنّ قعقعة الخلاخيل جديرة بأن تثير الشهوة عند الرجال. هكذا يُفهم أن الآية القرآنية تلقي ضوءاً ساطعاً على وصف الأعشى لهريرة، وتبعاً لذلك، على طبيعة مفهوم «الوسوسة» عينها.

(23) المصدر نفسه، «سورة ق،» الآية 16.

(24) أبو بصير ميمون بن قيس الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق م. محمد حسين (القاهرة: مكتبة الآداب بالجماميز، 1950)، القصيدة 6، البيت 4. [البيت من قصيدة الأعشى الشهيرة التي عدّها التبريزي واحدة من المعلقات وأولها:
وَدِّعْ هُريرةَ إنّ الركبَ مُرْتَحِلُ وهلْ تُطيقُ وداعاً أيها الرّجلُ].

(25) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية 31.

III. البنية الدلالية للوحي

أعود الآن إلى المفهوم القرآني لـ «الوحي» بمعناه التقني الخاص بقصد تحليله من وجهة النظر الدلالية. إنّ هذا سيتحقق بأن نعزل تباعاً كل الشروط الجوهرية التي بموجبها تبرز الكلمة الممثلة لهذا المفهوم عياناً وبشكل طبيعي[(26)].

وللتعبير عن ذلك بلغة أكثر وضوحاً: متى وفي أي نوع من
[179] المواقف العيانية، يتم استعمال كلمة «وحي» في القرآن فعلياً؟ ما هي الشروط الضرورية الدقيقة التي إن تحققت مكّنت المرء من استعمال هذه الكلمة على وجه الخصوص؟ إن إعطاء إجابة تحليلية مفصلة عن هذا السؤال الأساسي سيكون المهمة الرئيسية لهذا القسم.

إنّ أوّل الشروط الأساسية هو أعمّها، ويتمثل في أن «الوحي» سلوك كلامي عياني، أو «كلام» يماثل (La parole) بمصطلحات علم اللغة الحديث. والكلام (Parole) في المصطلح السوسوري، تواصل لغوي يحدث في موقف معين بين شخصين، واحد يؤدي دوراً فاعلاً، والآخر يؤدي دوراً منفعلاً (أ ← ب). وهذا ما تعنيه كلمة «كلام» العربية بالضبط. وبهذا الاعتبار، فإن «الوحي» مفهوم جزئي أكثر خصوصية يقع ضمن مفهوم «الكلام» العام. وهذا يقتضي ضرورة أن تكون كلّ الشروط الدلالية لكلمة «وحي» التي ستكون مهمتنا عزلها، كما لو أنها كشف عن المميزات الخاصة لكلمة «وحي»، التي تسهمُ في جعله مفهوماً خصوصياً ضمن حقل «الكلام» الأوسع.

والآن، وفي ما يتعلق بهذا الشرط الأول، ثمة نقطتان

---

(26) إني مدين بهذه الفكرة المنهجية للبروفسور إيرنست ليسي التي عرضها أولاً وبشكل نظامي في: Ernst Leisi, *Der Wortinhalt, Seine Struktur im Deutschen und Englischen* (Heidelberg: [s. n.], 1953).

مهمتان ينبغي ملاحظتهما: **الأولى** هي تلك النقطة الجوهرية لكل حدث كلامي، أي الكلام بوصفه «كلاماً» *(Parole)*، وهي أن على كلٍّ من (أ) و(ب) أن يلجآ إلى نظام العلامات نفسه الذي ـ كما رأينا من قبل ـ يدعى اليوم في فرنسا ((Langue)) المماثلة لكلمة «لسان» العربية. بكلمة أخرى، إن على (أ) أن يتكلم اللغة التي يمكن لـ (ب) أن يفهمها، كي يكون هناك تواصل لغوي فعال. وفي الحالات الاعتيادية ينتمي كل من (أ) و(ب) إلى المجتمع اللغوي نفسه، وإلا، فإن على (أ) أن يتكلم بلغة (ب)، أو على الأقل، أن يستعمل لغة أجنبية ما يمكن لكليهما فهمها. في الوحي القرآني، يكلّم الله (أ) محمداً (ب) بلغة (ب) التي هي العربية. والمسائل المتعلقة باستعمال العربية كلغة للوحي في الإسلام سيتم بحثها بالتفصيل في القسم الرابع.

النقطة الجوهرية الثانية هي أن على (أ) و(ب) أن يكونا على مستوى الوجود نفسه. إنّ عليهما أن ينتميا إلى فئة الكينونة نفسها. وفي حالة الوحي ـ وهنا تبدأ الميزة الحقيقية للوحي ـ يتم اختراق هذه القاعدة الأساسية، لأن (أ) و(ب)، أي الله والإنسان، مختلف أحدهما عن الآخر من ناحية نظام الوجود. والمؤكد هنا أن (أ) و(ب) لا يقفان على مستوى الوجود نفسه أفقياً. إنّ العلاقة عمودية: (أ) يوجد في الأعلى ممثلاً لأرقى مستوى من الوجود، و(ب) يوجد في الأسفل ممثلاً لمستوى من الوجود أدنى إلى حدٍّ بعيد.

إنّ هذا الموقف الأونطولوجي يؤدي دوراً ذا أهمية فائقة في [180] بنية المفهوم القرآني للوحي، فلنعزله إذن بوصفه الشرط الجوهري الثاني لهذا المفهوم، ونوجه انتباهنا إلى المشكلة الخاصة التي يثيرها دلالياً.

ومثلما ذكرت آنفاً، فإنّ تواصلاً لغوياً بين (أ) و(ب) لا

يمكن أن يحدث إذا كان بينهما هذا النوع من التعارض الوجودي. ولكي يمكن حدوث تواصل لغوي حقيقي، على رغم هذه القاعدة الأساسية للّغة، لا بد من حدوث شيء ما غير اعتيادي لكلّ من (أ) و(ب).

وقد أدرك هذه النقطة بوضوح بعض المفكرين المسلمين. يقول الكرماني على سبيل المثال، في شرحه صحيح[27]: يتألف الوحي من تواصل لفظيّ بين الله والإنسان. لكن لا يمكن من الناحية النظرية أن يكون «تحاور» ولا «تعليم» ولا «تعلّم»، ما لم يتحقق بين الجانبين نوع من المساواة، أي علاقة «مناسبة» بين «القائل» و«السامع».

كيف يمكن إذن لعلاقة غير اعتيادية كهذه أن تتحقق بين الله والإنسان؟ يعقب الكرماني قائلاً: ثمة طريقان ممكنان: إما أن على السامع (ب) أن يخضع لتحوّل شخصي عميق تحت التأثير الساحق لقوة المتكلم (أ) الروحية، أو أن على المتكلم أن يتنازل ويكتسب خاصية السامع بطريقة ما.

ويضيف أن كلّاً من الحالتين قد حدثت مع محمد [ﷺ] فعلاً، فالنوع السمعي من الوحي الذي يخبر عنه محمد [ﷺ]، كما نعرف من «الحديث»، أي سماعه ضجة غريبة مثل رنين الجرس أو دويّ النحل، يمثل الحالة الأولى، على حين أن النوع البصري من الوحي المذكور أيضاً في «الحديث» وفي القرآن، والمرتبط برؤية الرسول السماوي أو الملاك، يمثل الحالة الثانية.

---

(27) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، بشرح الكرماني، 25 ج في 12 (القاهرة: [المطبعة البهية]، 1933-1939)، ج 1، ص 28.

إنّ الآراء قد تختلف حول هذه النقطة الأخيرة. لكن علينا في كل الأحوال أن نعترف بأن الكرماني قد فهم الطبيعة الجوهرية للكلام على نحو صحيح تماماً، وأنه حاول أيضاً أن يفسر حقيقة الوحي في إطار هذا المبدأ الأساسي.

وأيّاً ما يكون عليه الأمر، فمن المؤكد أن النوع الخاص من المناسبة أو العلاقة التي يتكلم عنها الكرماني لا يمكن أن تتأسس بين الموجود الخارق للطبيعة والإنسان، إذا أمكن ذلك مطلقاً، إلا عن طريق تحوّل عميق وخارق لطبيعة شخصية الإنسان، إذا أمكن القول. فثمة شيء فوق طاقته، شيء ضد طبيعته يأتي لينفذ بالقوة [181]
إلى ذاته. ومن الطبيعي تماماً أن يسبب له هذا ألماً ومعاناة شديدة الحدة، ليس ذهنياً فقط، بل حتى جسدياً أيضاً. وقد حدث هذا لمحمد [ﷺ] بأشكال متنوعة. فالحديث يخبرنا عن معاناته الحادة وآلامه الجسدية وشعوره بالاختناق في تلك اللحظات. تروي عائشة [رضي الله عنها] ـ وهذا واحد من أشهر «الأحاديث» الموثوق بصحتها حول الوحي ـ «لقد رأيته والوحي يتنزّل عليه في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإنّ جبينه ليتفصّد عرقاً»* وتخبرنا «أحاديث» أخرى أنه إذ يتنـزّل الوحي عليه، يكفهرُّ وجهه، وقد يسقط على الأرض أحياناً كالمغمى عليه، وأحياناً يئن أنيناً كالخوار، إلى آخره.

ويفسر ابن خلدون هذه الظاهرة في مقدمته بالطريقة التالية: إنّ هذه الآلام الجسدية، يقول، تعود إلى حقيقة أنه في هذه التجربة الخارقة تُجبر النفس البشرية، التي بطبيعتها ليست مستعدة لتجربة كهذه، على ترك «البشَرية» مؤقتاً وتغييرها إلى «الملائكية»،

(*) [أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، الحديث رقم 2].

وتصبح فعلياً ولبعض الوقت جزءاً من العالم الملائكي، ثم تستعيد بشريتها[28].

لكن هذا طبعاً تفسير نظري أو فلسفي للظاهرة، ولم تكن هذه هي الطريقة التي فُهمت بها المسألة من قبل العرب المعاصرين لمحمد [ﷺ] بالتأكيد. والواقع أنه كان في متناول العرب الوثنيين طريقة مقنعة ـ بالنسبة الى أذهانهم طبعاً ـ لتفسير هذا النوع من الظواهر.

علينا أن نتذكر في هذا الصدد أننا لم نزل في المرحلة الثانية من تحليلنا، وكلّ ما أسّسناه حتى هذا الحد أن لدينا هنا حالة تواصل لفظي آت من موجود خارق للطبيعة إلى كائن بشري. وبكلام دقيق، فإن مشكلة «مَن» و«ما» هو هذا الموجود الخارق للطبيعة، لم تحلّ بعد.

والآن، إذا توقفنا عند هذه المرحلة ـ وتوقف العرب الوثنيون عند المرحلة نفسها، رافضين بعناد أن يذهبوا إلى أي مدى أبعد ـ ونظرنا إلى الموضوع من وجهة النظر «الجاهلية»، فلن يكون الأمر كلّه عندها أكثر من ظاهرة التلبّس (التجنّن) الشائعة جداً، وهي ليست مقصورة على العرب أو الساميين بأي حال، بل هي ظاهرة واسعة الانتشار في أنحاء العالم، وتعرف عامّةً في

(28) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: [د. ن.]، 1957)، ج 1، ص 346-347 و360. [نص عبارة ابن خلدون هو - وحديثه جاء في سياق الحديث عن أصناف النفوس البشرية ـ وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة، جسمانيتها وروحانيتها، إلى الملائكية في الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة. وهؤلاء هم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة، وهي حالة الوحي].

العصور الحديثة تحت اسم «الشامانية»(*)، إذ يتلبّس كائن ما غير مرئي خارق للطبيعة فجأة شخصاً ذا استعداد للانجذاب الوجدي، للحظات، ويتلفظ من خلاله بكلمات مشبوبة العاطفة، غالباً ما تكون على شكل أبيات لا يستطيع الإنسان تأليفها بنفسه أبداً في [182] الأوقات الاعتيادية، أي التي لا يكون منجذباً فيها.

لقد كانت هذه الظاهرة مألوفة جداً لدى العرب «الجاهليين»، ذلك أن «الكاهن» كان بالضبط إنساناً من هذا النوع الذي يكون عرضة لأن تتلبّسه قوة خارقة للطبيعة في أية لحظة. ولم يكن هذا هو الشكل الفريد للإلهام اللغوي الذي يعرفه العرب الوثنيون، فقد كان «الشاعر» أيضاً إنساناً من هذا النوع في الأصل.

دعونا أوّلاً نناقش مفهوم «الشاعر» في الجزيرة العربية القديمة، بوصفه إنساناً «ملهَماً»، ولفعل ذلك، لا بدّ من أن نتذكر حقيقة مهمة جداً، وهي أن الشعر «الجاهلي» الذي حُفظ ونُقل إلينا هو، في أغلبه، نتاج المرحلة المتأخرة من «الجاهلية»، إذ كان الشعر العربي قد تجاوز منذ مدة طويلة مرحلة فجاجة الشامانية البدائية. فعند ظهور الإسلام، كان الشعر قد أصبح محكماً ومهذباً على درجة متقدمة من الفن، بالمعنى الذي نفهم به هذه الكلمة عادةً في الوقت الحاضر تقريباً. ولم يعد الشعراء «الجاهليون» المشهورون، مثل امرئ القيس وطرفة وغيرهم، شامانيين. لقد كانوا بالأحرى، فنانين حقيقيين.

(*) [الشامانية، من الأديان المنتشرة لدى القبائل والسكان الأصليين البدائيين في كثير من بقاع العالم، ويعدها علماء الأنثروبولوجيا من أقدم الديانات البشرية، وتقوم على الإيمان بوجود عالم محجوب تسكنه الكائنات الخارقة للطبيعة من الأرواح الخيرة والشريرة والجن والشياطين وأرواح الأسلاف والآلهة، وهو متداخل مع عالم الواقع، والشامان شخص ذو مكانة دينية خاصة يمتلك القدرة على الاتصال بهذا العالم والتأثير فيه].

ومع ذلك، فإن أشعارهم تحتوي على بقايا متفرقة من الأفكار التي تعود إلى المرحلة الأكثر قدماً، ولا سيما في نوع من الشعر يسمى «الهجاء»، وهو فن شعري ساخر يقوم بالضبط على تلك الفكرة البدائية الخاصة بالكلمة ـ السحر(29).

لقد حفظ شعر «الهجاء» هذا ـ كما بيّن غولدتزيهر في عمله المدهش الذي يعدّ كلاسيكياً الآن عن هذا الفرع من الشعر العربي(30) ـ التصوّر الشاماني قبل التاريخي للشعر حتى العصر الأموي، ذلك فضلاً عمّا لدينا أيضاً من كمّ وافر من المرويّات الشفوية القديمة المحفوظة في كتب متنوعة، تزوّدنا بمادة قيّمة لدراسة التصوّر العربي للشاعر والشعر في العصور المبكرة الموغلة في القدم.

ماذا كان الشعر، وأي نوع من الناس كان الشاعر أصلاً في الجزيرة العربية؟ واختصاراً، فإن اسم «الشاعر» من حيث هو كذلك، اشتقاق من الفعل «شَعَرَ» أو «شَعُر» ويعني «يدرك ـ يعلم»، أي أنه في هذه الحالة مدرك لشيء ما ليس لدى الناس العاديين القدرة الداخلية على إدراكه. لقد كان شخصاً ذا معرفة مباشرة بالعالم غير المرئي. ومن المفروض ألا يستمد هذه المعرفة بعالم الغيب من ملاحظته الشخصية الخاصة، بل من صلاتٍ حميمة قوية ببعض الكائنات الخارقة للطبيعة التي تسمّى «الجن». من هنا، لم يكن الشعر في تلك المرحلة شعراً، بقدر ما كان معرفة خارقة للطبيعة مستمدة من الاتصال المباشر بالأرواح المحجوبة التي كان يعتقد أنها تحوم في الجو.

---

(29) حول مسألة السحر اللغوي، انظر: Toshihiko Izutsu, *Language and Magic; Studies on the Magical Function of Speech*, Keiom Gijuku Daiguku, Tokyo. Studies in the Humanities and Social Relations; v. 1 (Tokyo: Keio Institute of Philological Studies, 1956).

(30) Ignac Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 2 vols. (Leiden: Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, 1896-1899), pp. 1-105.

ولم يكن «الجنّ» يتصلون بأي شخص كان، فكل واحد منهم [183] له اختياره الخاص، وعندما يجد «جني» إنساناً يثير إعجابه (أو إعجابها)، ينقض عليه ويطرحه أرضاً، راكعاً على صدره، ويجبره على أن يصبح الناطق بلسانه في العالم. وقد كان هذا هو الطقس الشعائري للشعر. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً، كان الرجل يعرف كـ «شاعر»، بكل ما في الكلمة من معنى، وبذلك تأسّس نوع خاص من العلاقة الشخصية الحميمة جداً بين الشاعر والجن. وقد كان لكل شاعر جنيّه الخاص الذي يتنزّل عليه من حين الى آخر ليمنحه الإلهام. ويدعو الشاعر جنيّه عادة «الخليل». وليس هذا فقط، فقد كان «الجنّي» الذي يرتبط بشاعر بعينه بعلاقة حميمة كهذه معروفاً باسم علم مماثل لأي اسم علم إنساني. فعلى سبيل المثال كان لـ «جنيّ» الأعشى الأكبر، وهو واحد من أعظم الشعراء «الجاهليين»، اسم شخصي هو مِسْحَل (ومعناه سكين التقطيع الكبيرة)، وهو اسم رمزي للسانه البليغ المطبوع.

ويظهر هذا الجنيّ مسحل كثيراً في شعر الأعشى، وهنا سأورد مثالاً واحداً فقط ذا دلالة تتعلق بموضوعنا الحالي على نحو خاص[31]:

---

(31) الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، القصيدة 33، الأبيات 32-34. [الأبيات من قصيدته القافية المشهورة وأولها:

ارقتُ وما هذا السهاد المورّق وما بي من سقم وما بي معشَقُ

ولا يظهر اسم الجني في شعر الأعشى كثيراً، بل مرتين فقط، إحداهما في هذه الأبيات التي ذكرها المؤلف للشاعر. والأخرى قوله في قصيدة هجائية:

دَعَوتُ خَليلي مِسْحَلاً وَدَعوا لَهُ جِهُنّامَ جَدعاً لِلهَجينِ المُذَمَّمِ

وعلى أية حال، فإن فكرة شياطين الشعر تبدو إسلامية أكثر مما هي «جاهلية»، فليس لدينا شاعر «جاهلي» واحد بالمعنى الحرفي لـ «الجاهلي»، أي الذي لم يدرك الإسلام، ذكر ذلك أو ربط بأي شكل بين الشعر والجن. وكل الشعراء الذين فعلوا ـ

وما كنتُ شاجِرْداً ولكن حسِبتُني
إذا مِسحلٌ سَدّى لي القوْلُ أنطِقُ

شريكانِ فيما بيننا من هوادةٍ
صفيّانِ جنّيٌّ وإنسٌ موفّق

يقول فلا أعيا بشيءٍ أقولُه
كفانيَ لا عَيٌّ ولا هو أخرقُ

والموقف بشكل ما هو كالتالي: يهاجم الشاعرَ شاعرٌ عدوّ، وعليه أن يقوم بهجوم مضادّ، وإلا لن يفقد اعتباره شخصياً فحسب، بل سيجعل قبيلته كلها تعاني الهزيمة، وفقاً للمعتقد الأساسي لذلك العصر. إنه يشعر بالغضب ونفاد الصبر والاضطراب، ومع ذلك، فهو عاجز بشكل ما عن التلّفظ بكلمة. ولتبرير ذلك، يصف علاقته الغريبة بجنيّه ويقول إنه بقي أخرس عاجزاً عن الكلام في وجه عدوه، لا لأنه غِرٌّ أو جاهل، بل لأنّ جنيّه ببساطة، وعلى وجه التحديد، لم يمنحه الكلمات بعد. إنه يقول: «لست مبتدئاً قليل التجربة[32] في فن الشعر، ولكن وضعي [184] هو التالي: متى ما يهبني مسحل الكلمة فإنني أصير قادراً على الكلام. ونحن في ما بيننا صديقان وفيان حميمان، جنيّ وإنسي متوافق معه بالطبيعة. فإذا هو تكلّم (أي ألهمني) فقط، فإني عندها لا أعجز عن قول شيء أريد قوله، إنه يرضيني ما دام ليس معقود اللسان، ولا هو رفيق غبي أخرق».

= ذلك مخضرمون وإسلاميون وأمويون، وحتى عباسيون. وقد قام بعض الباحثين من المستشرقين والعرب دون التنبه للسياق التاريخي لها، بإسقاطها ـ أو على الأقل تعميمها ـ على الشعر «الجاهلي». ومن هنا، فإن فكرة الربط بين الشعر «الجاهلي» والجن مغالطة تاريخية].

(32) كلمة شاجرد، أي مبتدئ، من البهلوية أشاگرد، وفي الفارسية الحديثة شاگرد.

من المهم أن نلاحظ في هذا الصدد أنّ الشاعر كان يشعر كما لو أن هذا النوع من الإلهام الشيطاني ينزل عليه من الأعلى، أي من الجو. وكانت كلمة «نزول» (الفعل: «نزل») تُستعمل عموماً[33] للإشارة إلى هذا الوجه من الإلهام الشعري.

(جن) (أ)

↓

(شاعر) (ب)

ومن هنا وعلى سبيل المثال، يصف حسان بن ثابت تجربته الشعرية الخاصة بهذه الطريقة[34]:

وقافية عجّت بليلٍ رزينةً   تلقّيتُ من جوّ السماء نزولَها

.. إنّ كلمة «قافية» لا تعني في سياق كهذا ببساطة «Rhyme» (Rhyme Word) كما في العربية المتأخرة، بل تعني كلمات مزوّدة بقوة سحرية من خلال كونها ملفوظة بصيغة شعرية (نوع من التعويذة، مثل كلمة «Carmen» في اللاتينية القديمة).

إلى هنا، لا بدّ من أن نضيف نقطة مهمة أخرى، أعني أنه في عصور الوثنية العربية الأقدم، المعروفة لنا، كان للشاعر مكانة رفيعة جداً في المجتمع. فقد كان الشاعر الحقيقي مصدر قوّة لا تقدّر في السلم والحرب. ففي أوقات السلم كان قائداً للقبيلة

---

(33) يذكّرنا هنا بالتعبير القرآني «تنزيل الآيات» من الجذر نفسه «نزل» الذي ناقشناه في الفصل السابق.

(34) حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، تحرير هارتويغ هيرشفلد، جامعة الروح القدس، الكسليك. كلية الحقوق، جبيل - بيبلوس، 13 (ليدن: [مطبعة بريل]، 1910)، ص 79، البيت الأخير.

البدوية بسبب معرفته الخارقة للطبيعة التي يتلقاها من جنيّه. وكانت تنقلات القبيلة في الصحراء تنظّم وفقاً للتعليمات التي يصدرها الشامان ـ الشاعر الأكبر للقبيلة. وبهذا المعنى كان «الشاعر» غالباً، مرادفاً تقريباً للـ «قائد» القبلي. وفي أوقات الحرب، كان ينظر إليه على أنه أكثر قوة حتى من المحارب لأنه يمتلك القدرة الخارقة على تجريد العدوّ من سلاحه، حتى قبل أن تقع المعركة فعلاً، وذلك عن طريق اللعنات والرُّقى التي يقذف بها الأعداء في شكل أبيات شعرية، كان يعتقد بأن لها تأثيرات أكثر قسوة من الرماح والسهام في جلب الدمار والعار على أهدافها. هكذا كان التصوّر «الجاهلي» للشاعر، على الرغم من أنه في عصر «الجاهلية» المتأخر السابق مباشرة لظهور الإسلام لم تعد مكانة
[185] الشاعر الاجتماعية عالية إلى هذا الحد.

إنّ هذا يجعلنا نفهم لماذا كان معاصرو النبي محمد [ﷺ] في أغلب الأحيان يعدّونه «شاعراً تلهمه الجنّ» (شاعراً مجنوناً) كما نعرف من القرآن نفسه[35]. فقد رفض العرب الوثنيون بإصرار أن يروا في محمد [ﷺ] أيّ شيء يميزه من شخص تلبسّه جنيّ وألهمه. وفي رأيهم، ثمة رجل يزعم أن له معرفة بـ «الغيب» أتاه بها كائن خارق للطبيعة ينزل من السماء (نزول)، ولم يكن ثمة فرق جوهري على الإطلاق في تصوّرهم، سواء أكان هذا الكائن الخارق إلهاً أم ملاكاً أم شيطاناً، فكلهم كانوا جنّاً.

إنّ القرآن يخبرنا أنّ العرب كانوا لا يستطيعون تمييز الله من الجن إلا بصعوبة، إذ نقرأ على سبيل المثال في سورة الصافات:

﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾[36].

(35) [﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾] القرآن الكريم، «سورة الصافات،» الآية 36. وتعني كلمة «مجنون» حرفياً: «رجل تلبسّه جنّي».

(36) المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية 158.

بتعبير آخر، إنّ كلاً من الله والجن في تصوّرهم ينتمي إلى العائلة نفسها. وفوق ذلك، فإن هذا الرجل محمّداً يبدي علامات واضحة على الألم الجسدي الحاد والمعاناة الذهنية في لحظات الإلهام النبوي. لذا اعتقدوا أنهم بإزاء «شاعر» آخر ـ رجل تلبّسه جنّي(37)، وقد كان هذا استنتاجهم الطبيعي المباشر.

إلى هذا الحد، كانت هذه النظرة منتشرة مهيمنة بين العرب الوثنيين. والقرآن يعطينا أمثلة وافرة. وإذا كان القرآن يشدّد باستمرار على حقيقة أن النبي محمداً [ﷺ] لا شأن له بالتلبّس الشيطاني، أي أنه ليس رجلاً «ممسوساً من الجنّ» فإنّ ذلك بالذات يعدّ الدليل الأقوى على أنّ ذلك كان الموقف الفعليّ في مكة.

والآن، وعودة إلى النظرة القرآنية للموضوع، لا بد من أن نلاحظ أن العرب الوثنيين الذين ظنّوا أنّ محمداً [ﷺ] شاعر، قد ارتكبوا خطأين من وجهة نظر القرآن: **الأوّل** خلطهم بين الله ذي الجلال المطلق وكائن وضيع الدرجة كالجن، **والثاني** خلطهم بين النبي [ﷺ] وشاعر تلبّسه جنّي.

ووفقاً للنظرة القرآنية، فإن المصدر الحقيقي للإلهام النبوي،
أي (أ)، ليس الجنّ بل الله، وأن بين الاثنين اختلافاً مطلقاً، لأنّ 86]
الله هو خالق العالم كله، بينما الجن هي مجرّد كائنات مخلوقة(38)، وأنهم تماماً مثل البشر، سيؤتى بهم أمام الله يوم القيامة ليُحاسبوا(39)، وأنّ جهنمَ ستمتلئ بكلٍّ من الإنس والجنّ.

---

(37) [المقصود قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ﴾] المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآية 25.

(38) [المقصود قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ..﴾] المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 100.

(39) [المقصود قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية 158.

وفي المقام الثاني، ثمة فرق جوهري ومطلق بين الشاعر والنبي أيضاً. فالشاعر «أفّاك»[40] بطبيعته، وما يقوله «إفك» محض. وهي كلمة لا تعني بالضرورة «الكذب»، بل شيئاً ليس له أساس من الحق أو الصدق، شيئاً لا يقوم على «الحق». و«الأفّاك» هو الرجل الذي يتلفظ من دون أي شعور بالمسؤولية، بكل ما يريد قوله، من غير توقف للتأمل في ما إذا كان لكلماته أساس حقيقي أم لا. على حين أنّ ما يقوله النبي حقيقة، وحق مطلق، ولا شيء آخر غيره[41]. لذا، فإن علاقة (أ ← ب) الخاصة بالنبوة ـ على الرغم من أنها تحمل تشابهاً ظاهرياً وشكلياً مع علاقة (أ ← ب) الخاصة بالشامانية ـ ذات اختلاف جوهري داخل البنية عن الأخيرة.

لقد كانت كلمة «مجنون» تستعمل بين عرب ذلك العصر للدلالة على إنسان من نوع آخر: «الكاهن» الذي تمت الإشارة إليه آنفاً. ولا بد لنا الآن من العودة إلى هذا المفهوم الثاني.

كان «الكاهن» أيضاً رجلاً تتلبّسه الجنّ، ويتلفظ بكلمات غير طبيعية تحت تأثير الإلهام الشيطاني، ولديه الكثير مما يشترك به مع الشاعر. والواقع أننا كلما عدنا إلى الوراء أكثر في العصور القديمة، زادت صعوبة تمييز أحدهما من الآخر. وكل منهما، في النهاية، كان تظاهراً للشامانية. ولا بد من أنهما كانا

(40) [المقصود قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ. تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾] المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيتان 221-222.

(41) [﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾] المصدر نفسه، «سورة الحجر،» الآية 6. [كذا إحالة المؤلف، ولا شأن للآية المحال إليها بهذا الموضوع. ولعل المقصود إحدى هذه الآيات: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾؛ ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ﴾، و﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ المصدر نفسه: «سورة المؤمنون،» الآية 70؛ «سورة فاطر،» الآية 31، و«سورة الصافات،» الآية 37 على التوالي].

في الأصل متماثلين من ناحية الطبيعة والوظيفة الاجتماعية. ومع ذلك، يبدو أن هناك بعض نقاط الاختلاف المهمة بينهما من الناحية التاريخية.

لقد كان «الكاهن» في «الجاهلية» ذا قوى غامضة يمارسها كحرفة، ويتلقّى على خدماته المكافآت السخية التي تدعى «الحُلوان»، وكانت «الكهانة» ـ كما نعرف من الأخبار القديمة، على الأقل في العصر «الجاهلي» المتأخر ـ مؤسسة اجتماعية تقريباً. إذ يتدخل «الكاهن» في كل المشكلات داخل القبيلة وخارجها، ويتصرّف كمفسّر للأحلام، ويُطلب منه إيجاد الإبل المفقودة، ويخدم أبناء القبيلة، ليس فقط كطبيب، بل كمحقق أيضاً في الجرائم المرتكبة في المجتمع.

وعلى أية حال، فإنّ ما هو أكثر أهمية بكثير، من وجهة النظر اللغوية، كانت الميزة الأسلوبية التي تميّز «الكاهن» من الشاعر. فقد كان «الكاهن» دائماً يقدّم عباراته في شكل إيقاعي خاص يعرف بـ «السجع» الذي تختلف الآراء حول ما إذا كان [187]
يمثل الشكل الأقدم للشعر عند العرب. والأكثر احتمالاً، أنه يمثل شكل التعبير السابق للشعر. إنه شكل من التعبير يقع بين الشعر المنظوم والنثر الخاص بالمحادثات اليومية الاعتيادية. إنّ الشعر العربي الحقيقي يبدأ مع «الرَّجَز»، و«السجع» يسبقه مباشرة.

يتكوّن «السجع» من تتابع جمل قصيرة مكثّفة ذات قافية واحدة عادة. وقد كان هذا هو الأسلوب النموذجي للإلهام والوحي في الجزيرة العربية القديمة. إنّ كل الأفعال الكلامية التي لها ارتباط بالقوى الخفية، وكل الأفعال الكلامية التي لم تكن استعمالاً يومياً دنيوياً للكلمات، بل تتعلق بالقوى الخفية، مثل اللعن والمباركة والتعزيم والعرافة والإلهام والوحي، لا بد من أنها كانت تصاغ بهذا الشكل.

إنّ كلمة «سجع» نفسها (المماثلة لكلمة «shag'» العبرية من ناحية الأصل الاشتقاقي) كانت تعني «هديل الحمام أو اليمام»، وترتبط بالجرس المخرخر لعزيف الجن. ويصف النبيُّ محمد [ﷺ] نفسه ـ في حديث ترويه عائشة ـ الانطباع الذي يتركه تعبير الكاهن بقرقرة الدجاجة(42):

«إنه (الجن) يقرقر في أذن وليه كقرقرة الدجاجة».

وكمثال على هذا الأسلوب، سأورد هنا النبوءة الشهيرة التي تلفظ بها الكاهن المعروف «سطيح» الذي يقال إنه كان يطوي نفسه كالثوب في لحظات النوبة الشيطانية، حتى إن جسمه كان يبدو كأنه بلا عظام ما عدا جمجمته(43):

«رأيت حُمَمة، خرجتْ من ظُلمة، فوقعت بأرضِ تَهَمة، فأكلتْ منها كل ذاتِ جمجمة».

لقد قيل إن هذه القطعة السجعية كانت تتنبأ بقرب غزو الأحباش لليمن واحتلاله. وعندما ألحَّ ملك اليمن على الكاهن بشأن ما إذا كانت هذه النبوءة صحيحة، كان عليه أن يتلفظ بالكلمات التالية بصيغة السجع أيضاً: [188]

«والشفق، والغسق والفلق، إذا اتّسق(44) إنّ ما أنبأتك به لحقّ»

إنّ هذا المثال سيكشف على نحو وافٍ أنّ السجع من ناحية

(42) البخاري، صحيح البخاري، بشرح الكرماني، باب التوحيد. [ونص العبارة: «تلك كلمة من الحق يخطفها الجني فيقرقرها في أذن صاحبه كقرقرة الدجاجة»، البخاري، صحيح البخاري، الحديث رقم 7122].

(43) Abd el Malik Ibn Hisham, *Kitâb sirat Rasûl Allâh: Das Leben Muhammed's nach Muhammed ibn Ishâk*, aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld, 2 vols. (Göttingen: [Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung], 1858-1860), vol. 1, pp. 10-11.

(44) في ما يتعلق بكلمة «اتّسق» ومعناها، قارن: [﴿والقمرِ إذا اتّسق﴾] القرآن الكريم، «سورة الانشقاق،» الآية 18.

الشكل كان نوعاً من النثر المقفّى القريب جدّاً من الشعر الحقيقي بتكرار القافية، لكنه مختلف عنه بافتقاره الى الوزن، أي المقاطع الموزونة. وعلينا أن نلاحظ أيضاً أنّ أسلوب سجع «الكاهن» كان يتميّز بصيغ القسم الغريبة، وبمناشدات الطبيعة، وهذا ما تعطينا القطعة الثانية بعض الأمثلة عليه.

وكلتا هاتين الميزتين، أعني تكرار القافية الذي يعطي غالباً إحساساً بجمال آسر، ومناشدات الطبيعة، كانتا تميزان السور المبكّرة من القرآن. فهل كان الأسلوب القرآني «سجعاً» إذن من ناحية الأساس؟

يبدو الأسلوب القرآني في بعض المقاطع مطابقاً للقواعد الشكلية الأساسية لـ «السجع» من كل الوجوه، على حين أنه في سائره، ولا سيما السور المتأخرة، ينحرف استعمال الكلمات المقفّاة كثيراً عن المعيار الأساسي لـ «السجع»، بحيث يصعب علينا تمييز الشكل المعتاد لـ «السجع» فيها. ولكنّ الأهمّ، من وجهة النظر القرآنية، هو مضمون الرسالة المبلّغة بالذات، وليس شكل التعبير الذي يبلّغ الرسالة.

وعلى أية حال، فإن العرب الوثنيين المعاصرين لمحمّد [ﷺ] لم ينظروا إلى الموضوع بهذه الطريقة. وبدلاً من ذلك، فقد تعلّق أغلبهم بالناحية الأسلوبية، واعتبروا محمّداً [ﷺ] مجرّد كاهن بسبب الخصائص الأسلوبية والشكلية، إلا أنّ القرآن أنكر طبعاً، وبشدة، كون النبي كاهناً:

﴿فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾[45].

---

(45) المصدر نفسه، «سورة الطور،» الآية 29، و[قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ. وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الحاقة،» الآيتان 41-42.

[189] إننا الآن، في وضع ملائم لدراسة الميزة الثالثة والأهم، التي تميّز بنية مفهوم الوحي القرآني، من وجهة نظرنا الخاصة. إنّ الوحي في القرآن، بوصفه حدثاً لغوياً خارقاً، هو مفهوم «علاقة ـ ثلاثة أشخاص»، مما يجعله شيئاً مختلفاً تماماً من الناحية البنيوية، ليس عن الكلام الإنساني الاعتيادي فحسب، بل عن كل الأنواع الأخرى من الإلهام اللفظي التي مصدرها الجن أيضاً.

ولا بد من البدء باستعادة أن علاقة (أ ← ب) في كل من حالة «الشاعر» و«الكاهن» هي «علاقة ـ شخصين» أساساً. إنّ (أ)، أي الجنيّ الذي يتلبّس الإنسي، يتكلم من خلال الأخير. وليس هناك وسيط بينهما. وربّما يمكننا القول إن «الجنّيّ» و«الإنسي» في لحظات النوبة الشيطانية، يتوحدّان تماماً في شخص واحد، وهذه هي الظاهرة التي نعرفها عموماً تحت اسم «الشامانية».

إنّ هذا لا ينطبق على التصوّر القرآني للوحي، إذ هو «علاقة ـ ثلاثة أشخاص» كما قلت للتوّ. بتعبير آخر، كان هناك دوماً شخص ما في الوعي النبوي لمحمّد [ﷺ]، كائن غامض بين الله ونبيه، ينزل الكلمات الإلهية على قلبه. وإذن، فإنّ البنية الأساسية للوحي بالمعنى الذي يفهمه القرآن كالتالي:

أ ← و ← ب

وعلينا أن نتغمق أكثر في تحليل هذه البنية بالتفصيل. فوفقاً للقرآن نفسه، هناك فقط ثلاثة أنواع ممكنة من التواصل اللفظي بين الله والإنسان. وقد حدّدت هذه الأنواع الثلاثة وميّز بعضها من بعض بوضوح في سورة الشورى، حيث نقرأ:

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾(46).

(46) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية 51.

فالأنماط الثلاثة للوحي إذن هي: (1) تواصل غامض، [190] و(2) تكلّم من وراء حجاب، و(3) إرسال رسول.

النّوع الأول لم يوضَّحْ في هذه الآية، ونحن على وجه الدقة جاهلون بما يعنيه بمصطلحات محدّدة. لكن يبدو أن كلمة «وحي» توحي بأن هناك إشارة إلى ذلك النوع من التواصل المباشر الذي كان النعمة الإلهية التي خُصّ بها موسى استثناءً من جميع الرسل، كما لاحظنا في أعلاه.

أما النوع الثاني، فإن التعبير المستخدم «من وراء حجاب» يوحي بأن هناك تواصلاً لفظياً (لا مجرّد إلهام)، إلا أن السامع في هذه الحالة لا يرى المتكلّم نفسه.

ولكن، على الرغم من أن النبي [ﷺ] لا يرى شيئاً بعينه، إلا أنه يعي تماماً وجود كائن غامض في مكان ما قريب جداً، يتكلم إليه بطريقة غاية في الغرابة. وأعتقد أنّ بإمكاننا أن نكمل معرفتنا بهذه الظاهرة من خلال بعض المعلومات المهمّة المستمدة من الحديث النبوي.

في خبر مشهور جداً[47] مرجعه عائشة، بهذا الصدد، يروى أن الحارث بن هشام سأل النبي [ﷺ] مرة، قائلاً: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فأجاب النبي: أحياناً يأتيني «مثل صلصلة الجرس»، وهو أشدّه عليّ، فيفصم عني وقد «وعيت» عنه ما قال.

ينبغي أن يوجه الانتباه إلى استعمال صيغة الماضي التام «وعيت» في الجملة الأخيرة. وهي حقيقة ذات أهمية بالغة في هذا السياق، كما أوضح ابن خلدون منذ وقت طويل. ويبدو أن ما يحاول أن يوصله محمّد [ﷺ] بهذا هو أنه في حين تلقيه الوحي فعلاً لا يعي سماع كلمات واضحة منطوقة. إنّ كل ما يسمعه هو

(47) البخاري، صحيح البخاري، بشرح الكرماني، الباب الأول، الحديث رقم 2.

شيء يشبه ضجّة غامضة غير مُبيّنة (دويّ)، ولكنه حالما تنقطع، ويعود هو إلى مستوى الوعي الإنساني العادي، يدرك أن الضجّة قد تحوّلت إلى كلمات واضحة ذات معنى.

إن قراءة «مثل صلصلة الجرَس» ليست أكيدة كما يُفترض عادةً. فالكلمة الأخيرة (الجرَس) من الممكن قراءتها أيضاً: «الجرْس». وعليه سيكون معنى العبارة: «مثل صوت خفيض وغير
واضح». فضلاً عن وجود تنويعات أخرى عدّة: مثل: «صوت [19]
ضرب معدن ما»، أو «صفق جناحي طائر»، إلى آخره. ومع ذلك، يظل ما تعنيه صوتاً غامضاً غير محدّد.

هنا يأتي النوع الثالث، ذلك المتمثل بالتواصل اللفظي من خلال رسول خاص: في هذه الحالة لا يسمع محمّد [ﷺ] الكلمات المنطوقة فحسب، بل يرى المتكلم أيضاً، وإلى هذا النوع الثالث يشير النصف المتبقي من «الحديث»، حيث نقرأ: «وأحياناً ـ النبي يواصل الكلام ـ يتمثل لي الملك رجلاً يكلّمني، فـ «أعي» مباشرة ما يقول». علينا أن نلاحظ هنا أن الفعل «وعى» الذي ظهر بصيغة الماضي التام (وعيت) في النصف الأول من القطعة، يظهر هنا بصيغة المضارَعة «أعي»، وهذا يوحي بوضوح أنّ محمداً [ﷺ] في هذه الحالة فقط يسمع كلمات منطوقة حقيقية.

واضح أنّ محمّداً [ﷺ] لم يكن رسولاً من النوع السمعي فقط، بل إنه كان رسولاً من النوع البصري أيضاً. فقد كان لديه الكثير من الرؤى في نقاط حرجة من سيرته النبوية. وقد تمت الإشارة في القرآن نفسه، وفي موضعين مختلفين، إلى الكائن المقدّس الذي نقل إليه كلمات الله، واحد في سورة النجم، والثاني في سورة التكوير(*).

(*) [الآيات المقصودة بالإضافة إلى ما يكملها سياقياً من سورة النجم، هي:
﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى. مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى. وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ ـ

في الأولى وُصِفَ الرسول الإلهي بـ «شديد القوى»، أي ذي المجد والجلال، وقد نزل إلى الأفق الأعلى، ثم اقترب أكثر حتى كان على قاب قوسين أو أدنى، وبلّغ الرسالة الإلهية. وتعطي القطعة الثانية صورة مماثلة.

إنّ هذا الكائن المقدس الغامض الذي أرى نفسه لمحمد [ﷺ] ونقل إليه الكلمات الإلهية، كان يدعى في البداية، أي في المرحلة المكية، بالاسم الرمزي «رُوحُ الْقُدُس»:

﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[48].

كما يدعى أيضاً بـ «الروح الأمين»: [192]

﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[49].

وفي الوقت نفسه جرى التأكيد بقوة على أنه ليس إلهاماً مصدرُهُ الجنّ (وكلمة «الشياطين» مرادفة في سياق من هذا النوع لـ «الجن»[50].

= يُوحَى. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى. وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى. فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى. مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى. أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى. وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى. عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى. عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى. إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى. مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى. لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾، و﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ. الْجَوَارِ الْكُنَّسِ. وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ. وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ. إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ. مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ. وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ. وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ. وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ﴾] القرآن الكريم: «سورة النجم،» الآيات 1-18، و«سورة التكوير،» الآيات 15-25 على التوالي.

(48) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية 102.

(49) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيات 192-195.

(50) [﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ. وَمَا يَنبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيتان 210-211.

وقد أصبح هذا «الروح القدس» لاحقاً في المدينة ذا هوية محدّدة، إنه الملك «جِبريل» أو «جَبريل»[51]. ويذكر العديد من الأحاديث النبوية الصحيحة أنّ الرسول السماوي الذي نزل بالوحي على محمّد [ﷺ] كان «جبريل» [ﷺ] منذ البداية.

وعليه، إذا كان لا بدّ لنا من التوقف عند هذه المرحلة من التحليل، علينا ببساطة أن نقول إنّ الوحي «علاقة ـ ثلاثة أشخاص» لفظية: (أ ← و ← ب)، النقطة الأولية فيها الله، والنقطة الأخيرة النبي [ﷺ]، أمّا النقطة الوسطى فهي جبريل، ومع ذلك، واعترافاً بالحقيقة، فإنّنا لا ينبغي أن نتوقف عند هذه النقطة لأن تحليلنا مفهوم «الوحي» لم يصل بعد إلى نهايته، ولا بد من التقدم أكثر إلى المرحلة الرابعة من التحليل.

إنّ هدف الوحي الإلهي الدقيق هو القضية الأساسية في المرحلة الرابعة. إنّ الله، كما رأينا للتوّ، يكشف عن إرادته لمحمد [ﷺ] بواسطة رسول سماوي. لكن محمداً [ﷺ] نفسه ليس الهدف النهائي. فالوحي لا يهدف إلى الخلاص الشخصي لمحمّد [ﷺ]. وإنّ الله لا يتكلّم إلى محمّد [ﷺ] من أجل الكلام إليه ببساطة. إنّ الكلمات الإلهية يجب أن تتجاوز محمّداً [ﷺ]: أن تُبلَّغ إلى الآخرين. في الحالات الاعتيادية للفعل الكلامي (أ ← ب) يتكلم (أ) مع (ب) ويتوقف الكلام عندما يصل إلى (ب). وإذا كان لا بدّ من استمرار الكلام حواراً، فإنّ العملية نفسها ستبقى كما هي ببساطة، إذ يصبح المستمع الأصلي (ب) متكلماً، ويقول شيئاً ما لـ (أ) المتكلم الأصلي (ب ← أ)؛ هذه هي بنية الكلام المعتاد.

---

(51) [المقصود قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾] المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 97.

بينما في حالتنا الخاصة، لا بد لـ (ب) أن يصبح متكلماً بدوره، لا بالاتجاه المعاكس، بل بالاتجاه نفسه، أو على [193] الأصح، كمبلّغ لما قد قاله (أ). هنا تظهر مسألة «التبليغ» أو «البلاغ»، فيسمّى (ب) رسولاً بوظيفته كمبلّغ للكلمات الإلهية تحديداً. وفي ضوء هذا، فإن مفهوم «الوحي» في الإسلام ليس «علاقة ـ ثلاثة أشخاص».

والواقع أنه لا بد من أن يعد مفهوم «علاقة ـ أربعة أشخاص»: (أ ← و ← ب ← ج). إنّ الشخص (ج) ووفقاً للقرآن نفسه كان من الناحية التاريخية أهل مكة أولاً، ثم العرب ككل، ثم كل الذين دُعوا بأهل الكتاب، ثم كل البشر أخيراً. وإن (ب) ليس مجرد إنسان يتلقى الوحي الإلهي، بل إنه إنسان يتلقاه وينقله إلى الناس. وبهذا الفهم فإن محمداً [ﷺ] الآن رسول الله يتصرف كوسيط بين الله والعالم، تماماً مثلما كان الملاك جبريل [ﷺ] رسولاً[52]، أرسله الله إلى محمد [ﷺ]:

﴿يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ. أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي﴾[53].

﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[54].

ويمكن إيراد أمثلة أخرى عديدة. ولكن الفكرة واضحة جداً إلى درجة ألا ضرورة لفعل ذلك.

إنّ هذا يفضي من الناحية اللغوية إلى مسألة مهمة ومثيرة

---

(52) [المقصود قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾] المصدر نفسه، «سورة التكوير،» الآية 19. [والرسول هنا هو جبريل ﷺ]

(53) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآيتان 61-62. هنا، الكلمات على لسان الرسول نوح [ﷺ].

(54) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 92.

جداً. وهي أنه ما دام (ب) ناقلاً لما قاله (أ)، فلا بد له من تذكّر كلام (أ) ونقله كلمةً كلمةً. إنّ عليه أن يبلّغ (ج) الكلمات والعبارات التي أعطيت له بالضبط. وليس مسموحاً بأدنى حذف أو تغيير مهما كان طفيفاً. بتعبير آخر، إنّ الكلمات الإلهية عندما تصل إلى (ب) ويتلقاها، يجب أن تشكل ماهية موضوعية، أو عملاً
[194] لغوياً موضوعياً ((*Sprachwerk*)) كما قد يقول الألمان. وبهذا الفهم، تدعى الكلمات الإلهية بوصفها عملاً لغوياً موضوعياً «قرآناً». إنّ كلمة «قرآن»، أيّاً ما كان معنى أصلها الاشتقاقي، تعني في هذا السياق قطعة من الوحي الإلهي بوصفه ماهية موضوعية. وقد يشار إلى مجموع القطع المفردة من «القرآنات» أيضاً بواسطة الكلمة نفسها طبعاً. وهذا هو المعنى المعتاد الذي يُفهم من كلمة «قرآن» الآن، على الرغم من أنه لم يكن هذا معناها الأصلي.

وعلى أية حال، فإن الواجب أو الوظيفة الأهم للنبي هي أن يحفظ النص الموحى إليه في ذاكرته حرفياً، كي يتمكن من توصيله إلى قومه من دون إضافة ولو كلمة. وإذا حدث أي تحوير، فإن النبي عندها يمكن أن يُتّهم بارتكاب خطيئة «التحريف» المهلكة، التي تعني التزييف (الفعل: «حرّف»)، ولا سيما في حالة حدوث التحوير بصورة متعمدة. وفي القرآن نرى اليهود متّهمين قطعاً بـ «تحريفهم المتعمّد» للكلمات الموحاة[55].

إنّ الوحي بالمعنى التقني للكلمة مختلف جوهرياً في هذا الشأن عن المفهوم غير التقني أو ما قبل التقنيّ، أي مفهوم «الوحي» الذي أوضحته سابقاً. وكما رأينا، فإنّ «الوحي» هناك ـ إذا استطعنا استعمال هذا المصطلح بصورة صحيحة في حالة كهذه ـ نوع من الحضّ على الفعل. إنه قد لا يكون لفظياً: والإنسان

---

(55) انظر على سبيل المثال: [﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ..﴾] المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 46.

الذي يتلقى الإلهام بهذا المعنى قد لا يكون لديه إدراك واضح للكلمات والعبارات الدقيقة التي حُدِّثَ بها. والمسألة الرئيسية هي أن عليه فهم الفكرة نفسها والتصرّف وفقاً لها. خذ على سبيل المثال الآية التالية:

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾[56].

فكما نرى، إنّ الله أمر موسى ببساطة أن يرمي عصاه، وقد رماها موسى وفقاً لذلك. والهدف الوحيد من «الوحي» هنا هو حضّ موسى على فعل معين، فهو نوع من الأمر. والكلمات نفسها لا تهم، فحالما يتحقق غرض الوحي لا تعود الى الكلمات ضرورة أن تبقى على نحو دائم، كعمل لغوي موضوعي. [195]

أما في حالة الوحي بالمعنى التقني الدقيق، فلا بد لكل كلمة وكل عبارة أن تبقى على نحو دائم كعمل لغوي موضوعي. وقد كان محمد [ﷺ] نفسه مدركاً بشكل حاسم، في أثناء تلّقيه الوحي، الأهمية القصوى لحفظ الكلمات والعبارات الدقيقة التي أعطيت له في ذاكرته. وهذا ما ينعكس بوضوح في القرآن. ففي سورة القيامة نرى محمّداً [ﷺ] يؤمر بألا يحرك لسانه بسرعة، متعجلاً في تتبع الكلمات الموحاة[57]، لأنّ هناك خطر في القيام بهذا؛ خطر أن يستبق بغير عمد الكلمات التي توشك أن تأتي، بدلاً من الانتظار بهدوء وسكون حتى يأتي الوحي وينتهي. ولكن من الواضح أن تعجّل محمد [ﷺ] ونفاد صبره يعود إلى إدراكه النبوي أنه يجب ألا ينسى ولو كلمة واحدة. ويؤكد الله ذاته لمحمّد [ﷺ] في القطعة نفسها أنه سيتكفل بكل شيء، وكلّ ما

---

(56) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية 117.

(57) [قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾، و﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾] المصدر نفسه: «سورة القيامة،» الآيتان 16-17، و«سورة طه،» الآية 114 على التوالي.

على محمد [ﷺ] أن يفعله إذن أن ينتظر حتى يكتسب الوحي شكلاً لغوياً محدّداً، ثم يتبّع صياغته سلبياً.

إنّ هذا واحد من أسباب كون القرآن «معجزاً» من وجهة نظر الإسلام. وهو يتضمن قضية «إعجاز القرآن» الشهيرة. ويوضّح ابن خلدون المسألة بالطريقة التالية: إنّ القرآن يحتل مكانة فذة، ويقف وحيداً بين كل الكتب السماوية، ذلك أننا هنا بإزاء نص للوحي في شكله الأصلي، بينما في حالة التوراة والإنجيل، كما يقول، تلقّى الأنبياء الوحي على شكل أفكار فحسب، وقاموا بصياغتها بعد أن عادوا إلى حالتهم الطبيعية وعبّروا عنها بكلماتهم الخاصة.

علينا أن نلاحظ أن هذا ليس صحيحاً تماماً على الصعيد الجزئي. ففي الكتب النبوية اليهودية ثمة بعض الذي أوحي به، على شكل آيات بصياغتها الأصلية كما أعطيت للنبيّين. لكن هذا صحيح إجمالاً، لأن معظم نصّ العهد القديم من عمل كُتّاب محترفين، ومن هنا يستنتج ابن خلدون، أن ليس في الكتب السماوية «إعجاز»، باستثناء واحدٍ منها هو القرآن.

إنّ كلمة «نبيّ» كما قلت، تعني ـ مع الأخذ بالاعتبار ذلك الوجه الخاص الذي يرتبط بمفهوم «الوحي» ـ رجلاً اختاره الله خصوصاً من بين الآخرين لتلقّي الوحي وَجَعْلِهِ عملاً لغوياً
[196] موضوعياً بتذكره الصياغة الأصلية في أدق تفاصيلها، ثم بتبليغه لمجتمعه.

وبالنسبة الى أصل هذه الكلمة العربية بالذات، يؤكد الباحثون الغربيون بالإجماع أنها صيغة مستعارة من العبرية (*nabhi'*). ويبدو أننا هنا بإزاء خلط بين «الكلمة» و«المفهوم». صحيح أن الدلالة الخاصة بناقل الوحي الإلهي كانت شيئاً غريباً تماماً على العرب البدو الذين لم يكن لديهم أية فكرة عن ماهية الوحي إطلاقاً. وبهذا المعنى، فمن المؤكد أنها تعود إلى دائرة

الأفكار التوحيدية التي كانت على اتصال بتقاليد كتابية طويلة تاريخياً. ولهذا، فإن من الطبيعي تماماً ألا تظهر كلمة «نبي» في الشعر «الجاهلي» الخاص بالبدو. لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن الكلمة نفسها استعارة مباشرة من العبرية. إنّ كلمة «نبيّ» في كل من صياغتها ومعناها الجذري تعود إلى المصدر العربي الأصلي، إذ يتجاوز الجذر «ن ب أ» العربية رجوعاً إلى الأصل السامي بمعنى «الإعلان» أو «التصريح». وأيّاً ما كان ذلك، فإن الأصل الاشتقاقي ذو أهمية ثانوية بالنسبة الى غرضنا، وما هو أهم بكثير أن نعرف ما إذا كان المفهوم القرآني لـ «النبي» متوافقاً تماماً مع مفهوم (*nabhi'*)[58] الكتابي. ولتحقيق هذا الهدف علينا أن نتقدم بتحليلنا خطوة إلى الأمام.

عندما نقوم بتحليل مفهوم «النبي» القرآني بعناية من وجهة النظر الدلالية، سعياً إلى عزل خصائصها المميّزة، نجد نقطتين بارزتين تستحقّان اهتماماً خاصاً. وكلتاهما ذات طبيعة سلبية. أولاهما أنّ كلمة «نبيّ» العربية لا شأن لها من حيث الجوهر بالتنبؤ، بمعنى الإخبار بالمستقبل. والنبي في التصوّر القرآني ليس منبئاً بالمستقبل، بل المؤكد أن للجذر «ن ب أ» الذي اشتقت منه كلمة «نبي» معنى الإنباء (تقديم خبر عن شيء ما) كما قلنا للتوّ، إلا أنّ المفهوم لا يتجه نحو المستقبل.

إنّ الأنباء التي يأتي بها النبي في القرآن أنباء من «الغيب» غالباً. وتتركز الفعالية النبوية حول تبليغ الإرادة الإلهية دوماً. قد يقال طبعاً إن الوصف المفصل للجحيم والفردوس الذي سيراه البشر يوم القيامة تنبىء بالمستقبل بمعنى معيّن، لكن هذا يختلف

---

(58) من أجل تحليل لغوي ـ تاريخي مفصل جدّاً لكلمة «نبيّ» في العبرية، انظر: Alfred Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, Bampton Lectures; 1938 (London: Hodder and Stoughton, 1938), Lecture III.

في طبيعته كثيراً عن وصف حدث وشيك الوقوع لشخص محدّد أو لشعبٍ معيّن، كما يحدث غالباً مع الأنبياء اليهود، إذ يرون مسبقاً
[197] ما سيقع في المستقبل. وهذا ليس جزءاً من وظيفة «النبي» العربي على الإطلاق. لكن معاصري محمد [ﷺ] لم يكونوا يفهمون هذا بسهولة، كما يَدلّ على ذلك أن كثيراً من الناس كانوا يطلبون منه التنبؤ بحوادث مستقبلية كبيرة أو صغيرة. ويبدو أن مفهوم «النبيّ» في أذهان هؤلاء الناس كان ما يزال مرتبطاً على نحو غامض بمفهوم «الكاهن» التقليدي القديم، ومختلطاً معه.

وثانية الميزات السلبية لبنية «النبي» الدلالية هي أن الكلمة التي يقولها أو يبلّغها لا شأن لها بـ «سحر ـ الكلمة»، وهذه نقطة غاية في الأهمية، إذ يمكننا من هذه الزاوية أن نميّز على نحو ملائم أكثر مفهوم الوحي الإسلامي من كل تظاهرات «الشامانية» العربية، مثل الشعر والتكهّن.

في العصور «الجاهلية»، استُخدمَ كلٌ من «السجع» الذي كان أسلوباً لكل الإلهامات، و«الرجز» الذي كان الشكل الشعري الأول المتطور عن السجع، بصورة رئيسية لأغراض ترتبط بطريقة أو بأخرى بـ «سحر ـ الكلمة». ففي تلك العصور القديمة كان يعتقد أن الكلمات التي تلفظ في أبيات منظومة ذات قوافٍ متكررة مزوّدة بقوى سحرية مؤثرة. وقد أدرك النبيّ محمد [ﷺ] نفسه ـ وفقاً لعدة أحاديث ـ القوة الحقيقية للقافية الملهمة. والواقع أنه استعان كثيراً في حملته على الوثنيين بشاعره المفضّل حسان بن ثابت الذي ظل محلّ تقييم عالٍ بين المسلمين بهذه القدرة الخاصة، على الرغم من كل ما يقوله القرآن منتقصاً من الشعراء ومعيارهم الأخلاقي الوضيع، إذ يروى أن محمّداً [ﷺ] قال لهذا الشاعر مرّة(59):

((لَشعرُكَ أشدُّ عليهم من وقْعِ السهامِ في غلَسِ الظلام)).

---

(59) شهاب الدين بن محمد بن أحمد الأبشيهي، المستطرف في كل فن ـ

لقد كان الشعراء باختصار يُبجّلون ويُرهبون في العصر «الجاهلي» عموماً ـ إن لم نقل بشكل خاص ـ بسبب إطلاقهم السحري القوى الخارقة للطبيعة التي يحكمونها ضد أعدائهم سواء من الأشخاص أو القبائل.

وثمة اعتبار معين يقدّم فيه الاستخدام الشعري للّغة تشابهاً لافتاً للنظر مع الكلام النبوي الذي وصفته آنفاً، في كل من الطبيعة والبنية، ذلك أن الكلمة الملفوظة في حالة الشاعر كما في [8]
حالة النبي، يجب أن تشكّل ماهية موضوعية، إذ لا بد من تذكر الكلمات التي يتلفّظ بها كما سقطت من شفتيه بالضبط، ونقلها إلى الآخرين بشكلها الأصلي. إنّ كلماته إذ تستقى من مصدر خارق للطبيعة، ينبغي أن تتجاوزه أيضاً: (أ ← ب ← ج) لكنها تطلق ضد (ج) عدوّ الشاعر، كما أن عمله اللغوي الموضوعي لم يعد ظاهرة لغوية بالمعنى الدقيق للكلمة، بل ظاهرة سحرية. إنّ كلام الشاعر هنا قوة سحرية تؤثر في (ج)، بل تشلّه وتدمّره.

والشيء نفسه كان صحيحاً بالنسبة الى أسلوب «السجع» الخاص بالكهنة. فكما أنّ الشاعر الحقيقي يستطيع استعمال الرجز بطريقة مدمّرة، كذلك كان الكاهن الحقيقي قادراً على استعمال النثر السجعي بتلك الطريقة التي يستطيع بها إيذاء عدوه على نحو مميت، أي بالقوة السحرية للقافية.

وكثيراً ما تُشبّه الكلمات السحرية التي ينطق بها كاهن كفؤ في الأدب العربي القديم بالسهام القاتلة المرمية ليلاً، التي تطير غير مرئية من ضحاياها. والفعل «رمى» هو أكثر الأفعال استخداماً

- مستظرف ([القاهرة: د. ن.، 1948])، ج 2، الباب 61، ص 189. وانظر لمعلومات أكثر: Izutsu, *Language and Magic; Studies on the Magical Function of Speech*, pp. 130-131.

في سياق كهذا، كما أنها تشبّه بالحراب المسمومة التي تسبب جروحاً لا أمل لضحاياها بالشفاء منها إلا بشق الأنفس.

إنّ ما يجعل هذه الكلمات المقفّاة خطيرة للغاية هي تلك اللعنات واللعنات المضادة التي حالما تنطلق تصبح ذات فعالية خاصة بها لا يمكن السيطرة عليها، ولا يعود بإمكان أحد ـ حتى الشاعر أو الكاهن الذي أطلقها نفسه ـ أن يكبح القوى المميتة والمدمرة التي انطلقت فعلاً. إنّ «القوافي» حالما تقال تمارس قوة سحرية باقية لا يمكن كبحها.

إنّ الأكيد أن الوحي القرآني لا شأن له بهذا النوع من إطلاق القوة السحرية. فكما رأينا يمتلك «السجع» وجهين مختلفين في العصر «الجاهلي»: إنه كان من جهة لغة الإلهام ـ وكل الإلهام الخارق للطبيعة، أيّاً ما كان مصدره، اتّخذ هذا الشكل لغوياً. وكان من جهة أخرى استخداماً للغة من أجل إطلاق القوى السحرية المتضمّنة في الكلمات. وقد اختفى هذا الوجه الثاني تماماً في الاستعمال القرآني للكلمات المقفّاة (القوافي)(*). وقد سبق لي أن بيّنت في مناسبات عدة(60)، أنّ في القرآن الكثير من الكلمات والمفاهيم القديمة السابقة للإسلام، والمستخدمة بدلالات جديدة كليّاً، إذ جرى تكييفها لهيكل مفهومي جديد تماماً. فالمفاهيم القديمة موجودة ثمة، لكنها خضعت لتحويل دلالي عميق بإدخالها في نظام جديد للقيم. وقد حدث الشيء نفسه لـ «السجع»، فقد استُخدم هذا الشكل التقليدي القديم للتواصل

(*) [اعتاد المفسرون ودارسو القرآن على تسميتها بـ «الفواصل» تمييزاً لها من قوافي الشعر].

(60) انظر على سبيل المثال: Toshiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran; a Study in Semantics*, Keio University. Studies in the Humanities and Social Relations; v. 2 (Tokyo: Keio Institute of Philological Studies, 1959), chap. 7.

[199] الخارق للطبيعة، لكنه استُخدِم وسيلةً لتوصيل محتوى جديد. هذه هي إجابتي عن السؤال عمّ إذا كان أسلوب القرآن «سجعاً»؟ ولو أنه كان كذلك، فكيف لنا عندها أن نفهم هذه الحقيقة الخاصة بالاختلاف الجوهري بين «الجاهلية» والإسلام؟ لقد ظل الشكل موجوداً، لكنّه الآن شكل نقيّ للإلهام الخارق، فلا هو يستخدم من أجل إطلاق القوى السحرية للكلمات، ولا هو شكل لصياغة «النبوءة» بمعنى التنبؤ بأحداث المستقبل.

IV. الوحي بالعربية

في ما سبق، كنا معنيّين بالوجه الكلامي (*Parole*) للوحي، أي بمسألة مفهوم «الوحي» القرآني كظاهرة كلامية. وقد حان الوقت الآن للعودة إلى وجهه اللغوي (*Langue*).

إنّ اللغة (*Langue*) ـ كما ذُكر من قبل ـ نظام من العلاقات اللفظية المدركة بالإجماع العام كوسائل للتواصل بين كل الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع واحد. إنها بهذا الفهم حقيقة اجتماعية (*Fait social*) كما عرفها دوركهايم في علم الاجتماع، إنها نظام رمزي يخصّ مجتمعاً ما والذي على كل عضو في المجتمع أن يلجأ إليه عندما يتحدث إلى الآخرين إذا أراد أن يُفهم تماماً. ولا يمكن أن يكون ثمة تواصل لغوي ما لم يلجأ الشخصان الداخلان في «كلام» إلى نظام العلامات نفسه.

يتكشف القرآن عن وعي واضح جداً بهذه الحقيقة. إنه يمتلك بوضوح لا مزيد عليه مفهوم «اللغة» كما يفهم بمعنى هذا المصطلح التقني الحديث (*Langue*). إن القرآن يؤسس تصوره للوحي والرسالة النبوية على هذه الفكرة بالذات. فهو يبدأ من إدراك حقيقة أن لكل قوم لغتهم (*Langue*)، ويعلّق أهمية عظيمة على هذه الحقيقة في ما يتعلق بظاهرة الرسالة النبوية. لذا نقرأ في سورة إبراهيم:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[61].

[200] وكما تختلف شعوب العالم في اللون، كذلك تختلف في اللغة[62]. وليس ثمة تفاهم واف، أعني تواصلاً ممكناً، إذا لم يكن ثمة لغة مشتركة[63].

ومن هنا نُخبر أن هذا هو السبب في إرسال رسول يتكلم العربية الآن إلى العرب، بوحي عربي:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، و﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[64].

ومثلما أعطي موسى كتاباً بلغته، كذلك أعطي الرسول العربي الآن كتاباً باللّغة العربية[65]، ذلك لأن الله لو جعل وحيه بأيّة لغة غير عربية، فإن الناس عندها لن يؤمنوا أبداً، لأنهم لن يفهموا على الإطلاق:

﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾[66].

ومثل ذلك لو أن الله أوحى هذا القرآن العربي إلى رسول
[201] غير عربي وجعله يتلوه على قومه وهو غير قادر على فهمه بالطبع، فإنهم لن يؤمنوا به أبداً:

---

(61) القرآن الكريم، «سورة إبراهيم،» الآية 4.

(62) [قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية 22.

(63) [قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾] المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية 93.

(64) المصدر نفسه: «سورة يوسف،» الآية 2، و«سورة الشعراء،» الآيات 192-195 على التوالي.

(65) [قوله تعالى: ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾] المصدر نفسه، «سورة الأحقاف،» الآية 12.

(66) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية 44.

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ. فَقَرَأَهُ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾(67).

إنّ كل هذه الآيات، كما نرى، تقوم على فكرة أن لكلّ مجتمع لغته الخاصة، وأن ثمة رباطاً لا يمكن فصمه بين المجتمع ولغته. وهذا مساوٍ للقول إن القرآن يمتلك مفهوم «اللغة» (*Langue*) بالمعنى التقني الحديث للكلمة. ويشار إلى هذا المفهوم في القرآن بكلمة «لسان».

إن القرآن نفسه يورد إشارة أكيدة إلى إشاعة خبيثة كانت تدور بين العرب في ذلك العصر، هي أن القرآن ليس وحياً إلهياً، والحقيقة أن رجلاً كان وراء محمّد [ﷺ]، رجلاً متضلّعاً في الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، كان يعلّمه ما يقول تحت اسم «الوحي». وقد ذكر الطبري عدداً من العبيد المسيحيين ذوي الأصول الأجنبية الذين كانت أسماؤهم على شفاه الكفّار ممن كانوا يبثّون هذه الإشاعة(68).

وعلى أية حال، فإن القرآن يجادل ضدّ هذه التهمة بأن «اللسان» الأصلي للرجل الذين ينسبون إليه كل هذا ليس عربياً (أعجمي)، بينما هذا «لسان عربي مبين»، ومضمون ذلك أن أي شخص غير عربي اللسان لن يكون قادراً أبداً على تعليم محمد [ﷺ] ما يقول بعربية خالصة.

إنّ هذه الآية وغيرها من الآيات الأخرى مما استشهدت به للتوّ تلفت انتباهنا إلى كلمة «أعجمي» المهمة جداً. ويحسن أن نناقش هذه القضية من جهة التغاير الأساسي بين «عرب» و«عجم». إن كل شعوب العالم المعروف، من وجهة نظر العرب القدامى،

---

(67) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيتان 198-199.

(68) [قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾] المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية 103. [وحول هذه المسألة، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 15 مج (بيروت: دار الفكر، 1984)، مج 14، ص 178-179].

يمكن تقسيمهم إلى فئتين: العرب وغير العرب. ويُجمع في الفئة
الثانية كل البشر من غير العرب المعروفين لهم، من دون أي
تمييز. ولم يكن هذان المفهومان لغويين حصراً، ذلك أن الدم،
أي العنصر، قد أدى أيضاً دوراً مهماً، ولا سيما في مفهوم
«العرب». لكن العامل الأكثر جوهرية كان اللغة بلا شك. وتؤكد
ذلك حقيقة أن الرجل، حتى ذو الأصل العربي، كان غالباً ما [202]
يُدعى «أعجمياً» إذا لم يكن قادراً على الكلام بالعربية بالذات.

وبالمناسبة، فقد أدى هذا ببعض العلماء إلى فكرة أن هناك فرقاً دقيقاً بين «العجمي» (أو «الأعجم») و«الأعجمي». فالأول يعني، وفقاً لهذا الرأي، رجلاً غير قادر على التعبير عن نفسه بصورة صحيحة وواضحة، حتى لو كان عربياً من حيث الجنس، على حين أن الثاني يعني رجلاً ينتمي من حيث الجنس إلى شعب غير عربي، من دون أي اعتبار لكونه يتكلم العربية أم لا. وعلى أية حال، لا يوافق كلّ علماء اللغة على هذه الفكرة.

وفي كل الأحوال، فالمؤكّد أن الجذر «ع ج م» كان مستعملاً على نطاق واسع في «الجاهلية». ويبدو أن معناه الأساسي هو «الغموض التام في كلام المرء» سواء أكان حالة عرضية مؤقتة أم كان حالة دائمة تعود إلى كونه أعجمياً. والبيت التالي للحصين بن الحمام مثير جداً للاهتمام في هذا الصدد(69):

---

(69) الضبي، المفضليات، القصيدة 12، البيت 36. [البيت من قصيدته التي أوله:

جزى الله أفناء العشيرة كلها ... بدارة موضوع عقوقاً ومأثما

وبالمناسبة فإن الحصين هذا أدرك الإسلام، وكان من الفرسان «الجاهليين» ولقب بـ «مانع الضيم»، كما عدّ من الحنفاء أيضاً، وهو أول من أشار إلى أن قافيته = قصيدته غير إنسية، وذلك قوله:

وَقَافِيَةٍ غَيْرِ إِنْسِيَّةٍ ... قَرَضْتُ مِنَ الشِّعْرِ أَمْثَالَهَا

وفهم من قوله أنها من الجن، ومن هنا انطلقت في رأيي فكرة شيطان الشعر، والربط بين الجن والشعر التي ناقشها المؤلف في الفقرة الثالثة من هذا الفصل].

وقــالــوا تــبـيّــنْ هــل تــرى بــيــنَ ضــارجٍ
ونِــهــيِ أكُــفٍّ صــارخــاً غــيــرَ أعــجــمــا

هنا تعني «أعجم» رجلاً فقد صوته نتيجة لاستمراره في الصراخ طويلاً طلباً للنجدة من دون جدوى. ولا ريب في أن هذا الغرض التام في الكلام يتوافق، عندما يذهب إلى حدّه الأقصى، مع الصمت المطبق. وقد كان الفعل «استعجم» يُستعمل لهذا المعنى بالذات.

لدينا في الحديث النبوي على سبيل المثال عبارة: «استعجمت عليه قراءته»(*) التي تعني حرفياً: «أصبحت قراءته القرآن أو تلاوته مبهمة أمامه»، فالرجل غلبه النعاس بينما كان يتلو الكتاب ولم يستطع أن يواصل قراءته له، وهذا الاستعمال للفعل قديم جداً أيضاً. والأمثلة عليه كثيرة في الشعر «الجاهلي».

إن فكرة الغموض اللغوي في النهاية قد تأخذ اتجاهاً آخر: فالحيوانات والماشية والبهائم تدعى بـ «العجماء». وسأورد مثالاً واحد فقط من الحديث: «العجماءُ جرحُها جُبَارٌ»(**). وكلمة «عجماء» هي الصيغة المؤنثة لـ «أعجم»، وتعني البهيمة «حيوان». ومعنى الحديث نفسه هو: إنّ الجروح التي تسببها البهائم، بما فيها الموت، «جُبارٌ» (أي إراقة دم لا تستحق عقاباً)، بمعنى ألّا ثأرَ في الجروح التي تسببها البهائم. [203]

(*) [انظر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، الحديث رقم 784، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن. والحديث هنا يتناول موضوع النعاس في الصلاة والشخص المذكور فيه هي زينب، وفي شرح النووي على صحيح مسلم: «استعجم عليه القرآن أي استغلق ولم ينطلق به لسانه لغلبة النعاس». انظر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، 9 مج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972)، مج 6، ص 75].

(**) [البخاري، صحيح البخاري، الحديث رقم 6760].

إنّ هذه الأمثلة كافية لتبين أن أي شخص أو أي شيء غير قادر على الكلام بالطريقة الإنسانية بالذات هو «أعجم». وهذا يبيّن أيضاً، وفي الوقت نفسه، أن مفردة «أعجم» أو «عجم» كانت في الأصل مفردة ازدرائية. بتعبير آخر، إنها تتضمن موقفاً استخفافياً وانتقاصياً من جانب العرب تجاه أولئك الذين لا يتكلمون العربية التي كانت في نظرهم اللغة الأغنى والأكثر جمالاً وكمالاً في العالم كله. وألا تكون قادراً على التكلم بهذه اللغة الكاملة، كان بالنسبة اليهم مكافئاً لأن تولد أخرس. إنّ هذا الموقف الانتقاصي نفسه تجاه الناس الذين لا يستطيعون التكلم بالعربية متضمّن في استخدام الكلمة المحاكية «طِمْطِم» التي تستعمل غالباً للإشارة إلى لغة الحبشيين: «طِمْطِم حبشي» أو «طماطِمُ سودٌ»(*).

إنه من المدهش في غمرة عالم كهذا أن اتّخذ القرآن موقفاً عادلاً ونزيهاً من هذه المسألة. فهو لم يكن يرى أي تفوّق للغة العربية على اللغات غير العربية. صحيح أن ظهور الإسلام قد نسب إلى اللغة العربية مكانة فذة حقيقية بوصفها لغة الوحي الإلهي، إلا أن هذا لم يكن القصد منه، إن توخينا الدقة في الكلام، أن يكون تصريحاً معلناً بتفوّق العربية. وبسبب هذه المسألة، ليس في القرآن تصريح بالتفوّق العرقي للعرب، ذلك أن الآية المشهورة التي استشهدنا بها آنفاً والتي تقول ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[70] يمكن أن تشير فقط بحكم السياق إلى المجتمع الديني للمسلمين كما مُيّز من المجتمعات الأخرى من أهل الكتاب، وليس إلى العرب كشعب.

(*) [تعبير «طماطم سود» أخذه المؤلف كما يبدو من تفسير القرطبي في تفسير سورة الفيل، حيث يروي قصة أبرهة بالتفصيل، وفيها يرد هذا التعبير بالذات لوصف الجيش الحبشي الذي جاء لغزو مكة. انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن].

(70) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 110.

إنّ النظرة القرآنية لهذه المسألة تقوم على الوعي الثقافي الواضح جدّاً بأن لكل أمة لغتها، وأن العربية هي لغة العرب. وبهذه الوظيفة فهي مجرد واحدة من كثير من اللغات. وإذا كان الله قد اختار هذه اللغة، فليس ذلك بسبب قيمتها الفعلية بوصفها لغة، بل لمجرد أنها نافعة، ذلك لأن الرسالة كانت موجّهة أولاً إلى الناس الذين يتكلمون العربية. إننا نرى القرآن نفسه يعلن مرة بعد مرة أن هذا الكتاب أوحي بالعربية ببساطة من أجل تيسير الفهم:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(71).

وهذا يوافق الموقف الإسلامي الأعم تجاه مسألة الاختلاف 04] العرقي. ففي سورة الحجرات المشهورة جداً(*)، فضلاً عن خطبة الوداع لمحمد [ﷺ]، ترسّخ على نحو جلّي أن كل الناس في الإسلام متساوون تماماً سواء أكانوا عرباً أم غير عرب.

من أين جاء هذا الموقف القرآني الأساسي؟ من أجل تفسير هذه الحقيقة التي تبدو غريبة، علينا أن نتذكر فقط ما قيل أعلاه بصدد الوضع الثقافي الذي كان العرب يعيشونه في الوقت الذي ظهر فيه الإسلام بينهم.

لم تكن الجزيرة العربية في ذلك الوقت عالماً مغلقاً، بل على العكس، كانت عالماً مفتوحاً ذا اتصال حيّ بالشعوب الأخرى التي تتكلم لغات مختلفة وذاتَ تقاليد ثقافية مختلفة إلى حدّ واسع.

وبكلام تقريبي، يمكن لعرب ذلك العصر أن ينقسموا إلى

---

(71) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية 2.

(*) [قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية 13. وفي خطبة الوداع قال الرسول ﷺ: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»].

فئتين أو نوعين مختلفين: **الأول** هو البدو الأصلاء الأقحاح الذين يحيون بأسلوبهم في العيش وبأسلوبهم في التفكير. **والآخر** كان نوعاً أكثر تنوّراً، منفتحاً برحابة على أشكال أخرى من الحياة والتفكير غير تلك الخاصة بهم، وعلى استعداد للتقبل، وحتى على استعداد للذهاب خارج مجتمعهم القبلي بحثاً عن قيم ثقافية جديدة وأكثر رقيّاً.

النوع الأول من العرب كان أبناء الصحراء الحقيقيين، الذين يحيون ضمن الحدود الضيقة لبنية مجتمعهم القبلي، يعيشون في القبيلة ومعها ومن أجلها. وكان أساس وجدانهم ومشاعرهم وأفكارهم قَبَلياً من حيث الجوهر. ولا ريب في أنهم كان لا بد لهم من أن يتّصلوا عن كثب بالأجانب على الأقل بسبب أن تجار الخمر كانوا مسيحيين ويهوداً وفرساً في الغالب، وأنهم كانوا لا يستطيعون تخيّل الحياة من دون شرب الخمر. ونحن نعرف من شعرهم أنهم قد تعرّفوا أيضاً على الحياة التأملية الورعة للرهبان المسيحيين السوريين الذين عاشوا هنا وهناك في وسط الصحراء، والذين كانت مصابيح صوامعهم تضيء في الظلام لتهدي المسافرين ليلاً. ومع ذلك، وعلى صعيد الكل، كان البدو أبعد ما يكونون عن الاهتمام بالشعوب الأخرى. لقد كانت اهتماماتهم تتركز على وجه الحصر تقريباً حول شؤونهم القَبَلية.

وقد كان **النوع الثاني** ـ مقارنة بنوع البدو الأصلاء هذا ـ متنوّراً إلى مدى أبعد، إنه فئة العالميين (Cosmopolitans) لذلك العصر. وقد أنتجت «الجاهلية» عدداً كبيراً منهم نجد من بينهم بعضاً من أعظم الأسماء في تاريخ الأدب العربي، مثل لبيد والأعشى والنابغة، وغيرهم.

[205] بالطبع كان هؤلاء في صميمهم بدواً قَبَليين في ما يتعلق بأسلوبهم في الحياة والتفكير، وأسلوبهم في التفاعل عموماً. لذا

من الطبيعي أن نجدهم يشتركون مع النوع الأول في كثير من، بل في أغلب، السمات الذهنية التي تعدّ بدوية بشكل نموذجي. ولا داعي لأية دهشة إذا وجدنا حالات حدود متاخمة، أيضاً، أو مناطق تداخل بين الفئتين. فمن ذلك، ولإيراد مثالٍ واحد معبّر، أن الشاعر النابغة الذي يبدي بدويّة أصيلة في تفكيره وتعبيره، كان شخصية بارزة في هذه الفئة الثانية أيضاً.

ومع هذا، وعلى الصعيد الكلّي، ثمة ميزة جديرة بالملاحظة ترسم خطاً واضحاً من التمييز بين نوع البدو القبليين الخُلّص، والنوع العالمي، فالذين يندرجون تحت الفئة الثانية يحيون على أرضية مفتوحة وعالمية: إنّ لهم ذهناً متفتحاً على كل الثقافات والشعوب الأجنبية التي تحيط بهم، تلك التي تسرّبت بعمق في شبه الجزيرة العربية. لقد كانوا «مفكري» العصر الذين يتنفسّون هواء تنويرياً، ولم يكن أفقهم العقلاني محدوداً بالحدود الضيّقة للجزيرة العربية، فقد تركوا أرواحهم حرّة في أن تكون متأثرة ثقافياً بالشعوب المحيطة ذوي الدرجة الأكثر رقياً في الحضارة. وقد كان لديهم الفضول الكافي ليغامروا بالدخول إلى عوالم غير معروفة وتعلّم أفكار جديدة واستيعابها. وخلافاً للنوع الأول، لم تكن عقولهم محدودة بالشؤون القبلية إطلاقاً.

إننا نرى مثالاً نموذجياً لهذه الفئة في الشاعر الأعشى الأكبر، الذي ارتحل في كل أنحاء الجزيرة من الشمال إلى الجنوب وتجاوز حدودها وزار القدس وحمص، وعبر العراق إلى داخل الإمبراطورية الساسانية في بلاد الفرس وعاد منها بعدد من الكلمات والمفاهيم التي أدخلها في شعره مع بعض الأفكار المسيحية التي تعلمها من الناس في مملكة الحارث. وقد كان مهتماً للغاية بالأشياء التي رآها خارج الجزيرة العربية ومتأثراً بها، حتى أوشك أن يكون مسيحياً في فكرته عن الحياة ورؤيته للعالم. كما يبدو أنه رحل إلى الحبشة بحثاً عن أفكار جديدة.

إنّ حالة الأوضاع التي وصفت للتوّ، ستجعلنا نفهم، وعلى عكس ما نتصور بسذاجة، لماذا لا نجد في القرآن تصريحاً بالتفوق الطبيعي للغة العربية. فالنبي محمّد [ﷺ] كإنسان، كان ينتمي إلى هذا النوع الثاني من العرب. وكذلك كانت الرؤية القرآنية إلى العالم المحيط، كما هو واضح، لأنّها كانت تقوم
[206] على إدراك وجود شعوب متنوعة ومجتمعات مختلفة على الأرض. وبهذا الاعتبار كانت روح القرآن على خصام جريء وواضح مع تلك الروح القبلية التي تميّز العرب البدو.

إنّ العالم الذي بدأ النبي [ﷺ] فيه بتنمية حركته الدينية الجديدة لم يكن مجتمعاً قبلياً منغلقاً. لقد كان عالماً متفتّحاً ذا اتصال ثقافي حيّ، وتنافس ثقافي بين عدد من الأمم المختلفة.

إنّ مستوى الوعي الثقافي الذي أثّر فيه القرآن في المشاعر الدينية للعرب كان أكثر رقياً من ذلك الذي لبدو الصحراء. وعلينا أن نتذكر في هذا الصدد الآيتين القرآنيّتين المتلوّتين سابقاً[72] واللّتين تعلنان ارتياباً عميقاً بالذهنية البدوية في ما يتعلق بالأمور الدينية.

في مواضع أخرى، يُكشف لنا أن البدو هم أكثر الناس صعوبة إقناع بموضوع الدين والإيمان، وأنهم عنيدون ومتكبّرون متغطرسون، يمنعهم التباهي الفارغ من التحلّي بميزة التواضع التي هي، على أيّة حال، جوهر العقلية الدينية كما يفهمها الإسلام.

باختصار، إنّ كل الأدلة تشير إلى حقيقة أن الجو الروحي والثقافي الذي عاش النبي العربي وعمل فيه، كان مختلفاً

(72) [قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، و﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ المصدر نفسه: «سورة الحجرات،» الآية 14، و«سورة التوبة،» الآية 97 على التوالي].

جوهرياً، بل مضاداً تماماً للعالم الذي عاش فيه البدو لاعتبارات مهمة معيّنة. إنّ بدو الصحراء كانوا أدنى كثيراً من مستوى الوعي الثقافي الذي خاطب به الإسلام الناس الذين يتكلّمون العربية. وعلى هذا المستوى الراقي في إدراك العالم، كان العرب في النهاية مجرد واحد من شعوب كثيرة مختلفة. وكانت اللغة العربية أيضاً واحدة من لغات كثيرة مختلفة.

هكذا نفهم السبب في أن القرآن، على الرغم من توكيده المستمر على كونه بالعربية، لا يعدّ نفسه تصريحاً بتفوق هذه اللغة. إنّ لكل مجتمع لغته. ومن هنا، عندما أنزل الله وحيه إلى الإسرائيليين في هيأة التوراة، اختار العبرية أداة لرسالته لأنها كانت لغة المجتمع. ويصح الشيء نفسه على كل وحي آخر أنزل على الشعوب الأخرى. إنّ لكل «أهل كتاب» كتابهم الخاص بلغتهم كمجتمع. وبالطريقة نفسها، خاطب كل من الرسل الذين بعثوا قبل محمد [ﷺ] قومه بلغتهم الخاصة، والأمر كذلك الآن مع محمد [ﷺ]، فما دام في المقام الأول نبياً عربياً ورسولاً عربياً، فقد أرسل بـ «كتاب» بالعربية. وبخلاف ذلك، لن يكون هناك سبب في ضرورة تفضيل اللغة العربية [207]
على غيرها من اللغات الأخرى.

لقد كانت هذه الفكرة المركزية في القرآن حاسمة في مجاراة الرؤية الواسعة للعالم، والتي وصفتها للتوّ بشيءٍ من التفصيل، على الرغم من أنّ هذا لم يكن النحو الذي فهم العرب، والعرب المسلمون، لو توخّينا الدقة، المسألة كلها به. فالحقيقة المؤكدة أنه لا يوجد أي موضع في القرآن يثبت تفوّق العربية في ذاتها، وقد تم تجاهل هذه الحقيقة من قبلهم، إذ كانوا دائماً فخورين بعروبتهم وبلغتهم العربية.

وطبيعي جداً أن يعدَّ العربُ القرآنَ، إذ أوحي باللغة العربية، أقوى دليل على تفوّقها على كل اللغات الأخرى. وإذا كان الله قد

اختار العربية لتكون أداة للوحي، فليس ذلك بسبب أيّة منفعة عملية، بل بسبب الفضيلة الجوهرية لهذه اللغة بوصفها لغة. إنّ العربية الآن لغة مقدسة، وعلى المسلمين غير العرب أيضاً أن يسلّموا عاجلاً أم آجلاً بتفوّق هذه اللغة الطبيعي بسبب حماستهم وتبجيلهم القرآن الكريم. لقد تراجع موقع اللغة العربية كلغة بعد أن نالت قيمة دينية. وقد صُوّرت هذه العملية بكل مضامينها الدينية من قبل فخر الدين الرازي في شرحه الكبير مفاتيح الغيب على نحو يثير الإعجاب.

إنّ نزعة العرب الطبيعية هذه التي استمرت في هيمنتها على امتداد العصر الأموي دُفعت إلى أقصى مداها، بل اتّخذت وجهاً قومياً عاطفياً في العصر العبّاسي عندما اصطدمت العصبية العربية بالشعوبية الفارسية التي ادّعت التفوّق الذي لا يضاهى للثقافة الفارسية في الإسلام، بما في ذلك اللغة الفارسية، على كل ما هو عربي.

لقد أثارت هذه الحركة التي ظهرت في القرنين الثاني والثالث من التاريخ الإسلامي عاصفة عنيفة على سيادة العرب الآفلة في الإسلام، إذ لم يكتف الناس الذين كانوا يمثّلون «الشعوبية» بالإعلان بوضوح أن كل المسلمين متساوين تماماً بغض النظر عن العرق أو القومية والنسب ـ والأمر إلى هذا الحد موافق تماماً للتعاليم القرآنية ـ بل ذهبوا إلى أبعد من هذا، وقالوا بأن غير العرب كانوا أكثر تفوقاً بكثير وبكل الاعتبارات من العرب الذين لم يكونوا سوى برابرة صحراويين فقراء ليس لهم أية خلفية ثقافية إطلاقاً، وأن كل ما له شأن في الثقافة الإسلامية يعود إلى مصادر غير عربية.

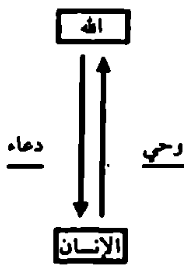
إنّ قادة «الشعوبية» الثائرة على العرب كانوا بالطبع فرساً في أغلبهم، ولكن، ومنذ حكم الخليفة المتوكّل التحق بهم الأتراك أيضاً. ولم يستطع حتى المعقل الأخير للعرب، أعني اللغة العربية

التي كما قلت، ارتقت إلى القدسية، أن تظل في مأمن من الهجمات العنيفة لـ «الشعوبية». فقد بذل الموالون المتحمسون [208] أقصى جهدهم للإطاحة باللغة العربية عن عرشها المقدّس، وذهبوا في ذلك إلى المدى الأقصى المضاد بتمجيد اللغات غير العربية، مثل الإغريقية والفارسية والهندية، لأنها أكمل بكثير من العربية لكونها أداة للتفكير المنطقي، ووسائل للتعبير عن الوجدان والعواطف الشعرية.

إنّ هذا بالتأكيد وجه غاية في الإثارة والأهمية من تاريخ الثقافة الإسلامية، لكن المسألة بالطبع تقع خارج حدود هذه الدراسة.

٧. «الدعاء»

في القسم السابق قمنا بتحليل مفهوم الوحي في القرآن. وخلاصة القول إن «الوحي» بمعناه الضيق ـ الديني على نحو خاص ـ هو نوع خصوصي من التواصل اللغوي الذي يحدث بين الله والإنسان في الاتجاه النازل: من الله إلى الإنسان. إنّ الله يوجّه كلماته إلى الإنسان: مباشرة إلى الرسول، وبصورة غير مباشرة إلى البشر عموماً.



الشكل رقم (7-1)

لكن هذه العلاقة اللغوية بين الله والإنسان ليست ذات وجه واحد. بكلمة أخرى، بدلاً من أن يظل الإنسان سلبياً، قد يأخذ

أحياناً من جانبه المبادرة في إقامة علاقة لفظية مع الله، ويحاول أن يتصل به بواسطة علامات لغوية. والنتيجة هي ظاهرة تتناظر مع الوحي بنيوياً، في أنها تواصل لغوي مباشر في الاتجاه الصاعد: من الإنسان إلى الله. إنّ هذا أيضاً مثل الوحي، لا يمكن أن يحدث إلا في صيغة خاصة جداً، وتحت ظروف غير اعتيادية. ففي العادة، ليس في متناول الإنسان وسائل لمخاطبة الله مباشرة، لأن ذلك سينتهك المبدأ الأكثر جوهرية للغة، وهو ضرورة أن يكون ثمة تساوٍ أونطولوجي بين الاثنين، من أجل أن يكون بالإمكان حدوث تبادل عاديّ للكلمات. وفي الموقف غير الاعتيادي فحسب، عندما يجد الإنسان نفسه في حالة ذهنية غير عادية وغير يومية، وعندما يكون عقله لسبب أو آخر متجاوزاً الحدّ المألوف، يصبح في موقف توجيه كلمات إلى الله مباشرة. ويمكن للإنسان في موقف كهذا ألا يعود إنساناً بالمعنى العادي، وكما يقول الكرماني في الفقرة التي اقتبسناها أعلاه، لا بد من أن يتحوّل إلى شيء ما أعلى من ذاته. إنّ هذا النوع من الحدث الكلامي الذي يحدث في موقف غير عادي هو «الدعاء».

إنّ السبب المباشر الذي يدفع الإنسان الى استعمال اللغة بهذه الطريقة قد يكون مختلفاً من حالة إلى أخرى. فقد يكون ورعاً عميقاً تجاه الله في أقصى حالاته، أو يمكن أن يكون ـ والحقيقة أن هذه هي أكثر الحالات المعتادة ـ موقف خطَرٍ داهم. وفي القرآن نرى حتى الوثنيين غير المؤمنين يدعوْن الله في الحالات الطارئة «مخلصين له الدين»:

﴿وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَّسَّهُ﴾ ﴿..دَعَوُاْ اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾[73].

(73) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الأيتان 12 و22 على التوالي. من أجل معرفة المضامين الدينية لمفهوم «الشكر»، انظر الفصل التاسع، الفقرة الأولى من هذا الكتاب.

واضح على أية حال أن هذا النوع من السلوك اللغوي يحدث فقط في موقف غير اعتيادي يجعل الإنسان خارج إطار ذهنه اليومي المعتاد. بكلمة أخرى، لكي يحدث شيء كهذا لا بد [210] من أن يجد المتكلّم نفسه في «موقف حدّي»، كما يمكن أن يقول الوجوديّون، ذلك أنه في هذا الموقف الحدّي فحسب، يمكن للقلب الإنساني أن يكون نقياً من الأفكار الدنيوية. وبناء عليه، تصبح اللغة التي يتكلمها ذات طابع روحي إلى أقصى حد. إنّ «الدعاء» هو محاورة القلب الشخصية الحميمة جداً مع الله، والتي لا تحدث إلا عندما يكون القلب الإنساني في حالة كهذه. وتبيّن الآية التالية، على نحو أفضل من أي شيء آخر، هذه العلاقة الأساسية للدعاء بـ «الموقف الحدّي»:

﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُم إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾(74).

وعندما يسترخي هذا التوتّر الروحي الأصلي جزئياً، وبدلاً من أن ينقضي الأمر كلّه كظاهرة مؤقتة، يتحول الدعاء إلى عادة تقية ثابتة عميقة الجذور. وعندها يصبح الدعاء «عبادة»(75):

﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾، و﴿وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾(76).

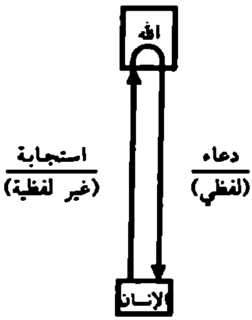
[211] قد يحسن أن نتذكر عند هذه النقطة أن الوحي، كما بيّنت في الفصل السابق، مصمم أولاً، لاستثارة الاستجابة الإنسانية، سواء الإيجابية منها أو السلبية. وعندما ينزّل الله «آياته» يطلب من

(74) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآيتان 40-41.

(75) لمناقشة معنى هذه الكلمة، انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(76) القرآن الكريم: «سورة الأنعام،» الآيتان 56 و52 على التوالي، و«سورة الأعراف،» الآية 29 على التوالي.

الإنسان أن يستجيب لها بـ «التصديق» و«يؤمن». وبالطريقة نفسها، فإن فعل «الدعاء» الإنساني يريد أن يُستجاب له من قبل الله. إنّ الإنسان بتعبير آخر، يوجه «دعاءه» إلى الله متوقعّاً تحقيق ما يتمنّى. ويُشار إلى ردّ الفعل الإلهي لـ «الدعاء» الإنساني في القرآن بكلمة «استجابة». ويمكن لنا أن نصف هذا من وجهة نظر دلالية بالقول إن مفهوم «الدعاء» يقيم علاقة متبادلة مع مفهوم «الاستجابة». وخلافاً للدعاء الذي هو لفظي أساساً، فإن الاستجابة غير لفظية.



الشكل رقم (7-2)

في القرآن يعلن الله ذاته، وعلى نحو حاسم، أنه على استعداد للاستجابة دائماً، إن دعاه البشر بإخلاص:

﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[77].

وفضلاً عن ذلك، يعلّق القرآن أهمية قصوى على مفهوم «الاستجابة» بوصفها دليلاً على أن عدم القدرة عليها واحدة من العلامات البارزة للآلهة المزيّفة. فالآلهة التي يعبدها الكفّار من دون
[212] الله لا تسمع دعاءهم، وحتى لو سمعت فإنها ستكون عاجزة عن الإجابة بأي شيء: إنّ دعاء الكفار يذهب في الطريق الخطأ فقط: ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾،

(77) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية 60.

و﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾[78].

من الناحية النظرية، إنّ هذه الطريقة في استعمال الكلمات قد تعدّ تنويعاً للاستخدام «السحري» للغة. وأنا لا أضمّن تصنيف الدعاء تحت الاستخدام السحري للكلمات أي شيء انتقاصي أو ازدرائي، كما قد يوحي ذلك، إذ يربط كلمة «سحر» بالقرآن. هنا، ينبغي أن يؤخذ «السحري» كمصطلح تقني خالص يشير إلى حالة الكلمات الخاصة في موقف معيّن، إذ تستعمل بتلك الطريقة التي قد تنتج تأثيراً مباشراً في المخاطب. إنّ أية كلمات يتلّفظ بها المرء في حالة نفسية ذات توتّر عالٍ بنيّة التأثير مباشرةً في السامع،هي «سحرية» بهذا المعنى. حتى في المواقف اليومية العادية تماماً، عندما تستعمل فعلاً في صيغة أمر، فإنك تستعمل اللغة بطريقة «سحرية» على الرغم من ضعف الصيغة الشديد واعتياديتها. إنها اعتيادية ومقولبة إلى درجة أننا لا نعدّها سحرية في العادة. ومع ذلك يبقى المبدأ الضمني نفسه تماماً.

إنَ الاستعمال السحري للغة بالمعنى التقني العام يغطّي فئة واسعة تتضمّن، إلى جانب الدعاء الشخصي، حلف اليمين والقسم
واللعن والمباركة، إلى آخره. وفي «الجاهلية»، أدّت الوظيفة السحرية (213
للغة دوراً كبيراً في المجتمع، غير أن هذا الوجه من الحياة اللغوية للعرب قد قام غولدتزيهر[79] باستكشافه كليةً منذ زمن طويل، وعلى نحو علمي، إلى درجة أنه لم يبق أي شيء نقوله تقريباً في هذا الشأن.

---

(78) المصدر نفسه: «سورة فاطر،» الآية 14، و«سورة الرعد،» الآية 14 على التوالي. انظر أيضاً [قوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾] المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية 50.

(79) في دراسته شعر الهجاء في الجزيرة العربية قديماً، Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, pp. 1-105.

الفصل الثامن

«الجاهلية» والإسلام

I. الإسلام ومفهوم الطاعة المتواضعة

سنقوم في هذا الفصل بالبحث في الوجه الثالث للعلاقة الأساسية بين الله والإنسان: علاقة الرب ـ العبد، الله بوصفه «ربّاً»، والإنسان بوصفه «عبداً» له.

إنّ تصور الله ربّاً، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، لم يكن أمراً غير معروف لدى العرب «الجاهليين»، إلا أنّ الله في العصر الذي سبق الإسلام لم يكن الربَّ الوحيد المطلق، فقد كان إلى جانبه العديد من الأرباب والرّبات. وقد اعترف به الإسلام للمرة الأولى المليكَ المطلقَ، والربَّ الوحيدَ المطلقَ للعالم كلّه.

وقد تضمّن ذلك أنّ كلّ ما عداه، وليس الكائنات البشرية فحسب، بل الأنبياء والملائكة أيضاً، لا ينبغي لها أبداً، أن تعدّ «أرباباً» بأي معنى. في سورة آل عمران(*)، وسورة النساء(**)، مثلاً،

(*) [المقصود قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّيْنَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾] القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 80.

(**) [المقصود قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلّهِ وَلَا الْمَلآئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيهِ جَمِيعًا﴾] المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 172.

نخُبر أنه غير مسموح حتى لـ «الملائكة المقرّبين» من الله بالترفّع عن أن يكونوا عباداً مخلصين متواضعين له.

ولا بد من أن ترسيخ تصوّر الله كربٌّ مطلق لكل شيء قد أدخل أيضاً تغييراً جذرياً على العلاقة بين الله والإنسان. فقد تشكّل حقل دلالي جديد حول هذه الفكرة الجديدة، محتوياً على عدد من المصطلحات المفتاحية ذات الأهمية القصوى في القرآن.

وما دام الله الآن هو المليك المطلق، فإن الموقف الوحيد الذي بإمكان الإنسان أن يتخذه تجاهه هو الخضوع والتذلل والتواضع التام، ومن دون أي تحفّظ. باختصار، إنّ على
[217] «العبد» أن يتصرف كـ «عبد»، ومن هنا، كان التطوّر الدلالي المهم الذي تبيّنه كلمة «عبادة» المشتقة من المعنى الحرفي الأصلي: «الخضوع له مثل عبد»، أو «الخضوع له كما يتعيّن على العبد أن يفعل»، والذي صار يعني أخيراً «عبادة» و«تعبد» [بالمعنى الديني]. إنّ هذا الترابط بين المفاهيم يظهر بشكل واضح جداً في الآية التالية: ﴿رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾(1).

إنّ الوظيفة الأساسية للعبد تتمثل في خدمة سيّده بأمانة، متنبّهاً إلى رغبات الأخير، بعناية وإخلاص أيّةً ما كانت رغباته، مطيعاً أوامره دون تذمّر. وهذا هو السبب في أن القرآن يعلّق أهمية كبيرة جداً على مجموعة المصطلحات التي تعني الخضوع والتواضع المطلق مثل «طاعة»(2) و«قنوت»(3)

(1) المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآية 65.

(2) [قوله تعالى ﴿وَأَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ﴾] المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 92.

(3) [قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 116.

و«خشوع»[4] و«تَضَرُّع»[5]. وكل هذا مما يكون على تغاير حادّ مع الموقف العنيد الرافض الطاعة، الذي يُشار إليه في القرآن بتعبير «قسوة القلب».

ولكن الأهم كثيراً من كل المفاهيم التي تنتمي إلى هذه الفئة هو مفهوم «إسلام» نفسه. ليس بالطبع، الإسلام بمعنى الثقافة الدينية الموضوعية والتاريخية ـ أي الإسلام بوصفه نتيجة لعملية «التمدية»[*] باستعمال مصطلح الدكتور ولفريد كانتويل سميث ـ بل «الإسلام» بالمعنى الأصلي المحدّد باستسلام النفس وخضوعها للإرادة الإلهية، أي الخطوة الحاسمة التي يتخذها كل شخص بوصفها قضيته الشخصية والوجودية الخاصة باتجاه تسليم روحه لله[6].

إنّ «إسلام» أو الفعل «أسلم» بالمعنى الذي يستعمل به في

---

(4) المصدر نفسه، «سورة الجمعة،» الأيتان 15- 16. [كذا في الأصل، والإحالة خطأ، وإنما هي: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 109].

(5) [قوله تعالى: ﴿فَلَوْلا إِذْ جَاءهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُواْ وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾] المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 43.

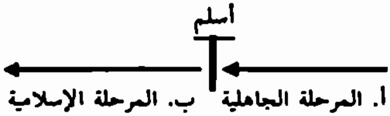
(*) [التمدية: (Reification)ـ مصطلح يعني تحويل ما هو معنوي إلى شيء مادّي. وقد اضطررت الى صياغة هذا المقابل الجديد له بالعربية. ما يتحدث عنه المؤلف هنا، الإسلام لا بوصفه ديناً تكاملت له مكوناته المادية من عبادات وشعائر وسلوك، والمعنوية من أفكار ومعتقدات، إلى آخره، بل بمعناه الحرفي المباشر ككلمة مفردة].

(6) مثل أغلب المصطلحات القرآنية، لكلمة «إسلام» ـ أو على الأقل لصيغتها الفعلية «أسلم» تاريخها الجاهلي. فقد كانت الكلمة تعني في الجاهلية «التخلّي» عموماً. ولكي نكون أكثر دقة، تعني «أسلم» تخلّي المرء عن شيء ما عزيز وغالٍ عليه بشكل خاص، شيء يصعب عليه أو يؤلمه أن يتركه، لشخص يطلبه. وقد يكون هذا الشيء الغالي نفسه هو، وهي طبعاً أغلى ما يملكه الإنسان، بيده في أغلب الحالات. (ونعني في حالة كهذه طبعاً خضوع النفس كليّاً أو استسلامها) كما أنها قد تعني التخلي عن شخص آخر، واحد من أصدقائه أو أبناء قبيلته، «وستعني في حالة كهذه: خيانة». وفي كل الأحوال، المعنى الأساسي للكلمة هو تخلي المرء عن ملكية ثمينة لآخر.

عبارة «أسلم وجهه لله» حرفياً، تعني في الأصل وبشكل أساسي، شخصاً يسلّم نفسه طوعاً للإرادة الإلهية، واضعاً ثقته كليّة في الله. إنه باختصار، نوع من استسلام النفس غير المشروط الذي يُعبّر عن ذاته في آية كهذه فعلياً:

﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾[7].

[218] والآن، إنّ ما يجعل هذا المفهوم ذا أهمية خاصة بين كلّ المفاهيم المتعلّقة بالخضوع والتواضع هو بالطبع أن الله ذاته قد اختاره اسماً للدين العربي الجديد أساساً. ولكن هذه الأهمية تعود إلى حقيقة أنّ الإسلام، بوصفه تجربة دينية شخصية داخلية لكل فرد، يعني حدوث أمر مهم يؤشر النقطة الجوهرية التي تبدأ منها الطاعة والخضوع الحقيقيين.



الشكل رقم (8-1)

إنها تؤشر نقطة تحوّل بالمعنى الديني، تقطع مدة حياته كلّها إلى نصفين: (أ، ب) سيتضادّان أحدهما مع الآخر تماماً من الآن فصاعداً. وبالتعبير بمصطلحات علم النحو، ينتمي الفعل «أسلم» إلى مجموعة خصوصية من الأفعال التي تسمى «الشروعية». بتعبير آخر، إنه يدل، بدلاً من الدلالة على طبيعة معدّلة، على شيء ما جديد يوجد لأول مرّة. إنه يؤشر بداية الى وضع جديد وولادة لطبيعة جديدة. إلا أنه في صيغة اسم الفاعل «مسلم» ثمة دلالة على صفة دائمة قليلاً أو كثيراً، لكن حتى عندها، فإن المضمون هو أنها صفة نشأت عن الخطوة الحاسمة التي اتخذت.

(7) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 128.

إنّ كل المصطلحات القرآنية الأخرى التي تعني الطاعة والخضوع غامضة ومبهمة للغاية بهذا الاعتبار، إذ إنها قد تعطي انطباعاً خاطئاً بأن هذه الصفات ميزة طبيعية للإنسان. فهي لا تحتوي في بنيتها الدلالية على لحظة القرار الوجودي بالعبور إلى جوٍّ حياتي مجهول، إلا أن كلمة «إسلام» تتضمن هذا.

ولا ريب في أنّي أتكلّم عن المسلمين في المرحلة المبكرة من الإسلام كما صُوِّرت في القرآن، عندما كان المسلمون كلهم وبلا استثناء، بما في ذلك النبي نفسه، وثنيين أصلاً.

وبعد أن يقوم الإنسان بهذه القفزة الحاسمة فحسب، تبدأ مفاهيم مثل «طاعة» و«خضوع» و«تواضع» بالظهور مكتسبة دلالة دينية حقيقية. إنّ كلمات مثل «خشوع»، و«تضرّع»... وغيرها، كمصطلحات مفتاحية في القرآن، لا تعني التسليم العادي البسيط، بل إنّ ما تعنيه هنا هو نوع خصوصي من التواضع الذي ينشأ عن الفعل الحاسم ـ «الإسلام»، الذي حللناه للتوّ. [219]

وكما قلت، فإن الفعل الروحي ـ «الإسلام» يبشّر بمرحلة جديدة كليّاً من حياة الإنسان، وإنّ لمرحلتي الحياة المنفصلتين بهذه الطريقة، وبواسطة نقطة «أسلم» طبيعتين مختلفتين تماماً إحداهما عن الأخرى ومتضادتين جذرياً. وإذا سمّينا المرحلة (ب) بالمرحلة «الإسلامية»، فإن المرحلة (أ) يمكن تسميتها بالمرحلة «الجاهلية» للمرء. ولا بدّ من التنبّه إلى أننا نتكلم عن حياة إنسان فرد، وعند هذه المرحلة كان «الإسلامي» و«الجاهلي» لا يمثلان بعد حقبتين تاريخيتين متعاقبتين، كما هما في الإسلام لاحقاً. فقد ظلت «الجاهلية» ميزة شخصية، وليس اسماً للعصر التاريخي. وبهذا المعنى الأصلي، لا يمكن لكلمة «جاهلي» أن تترجم بدقة، بـ «قبل الإسلام»، لأنها تعني ما هو أكثر من ذلك بكثير، كما سنرى حالاً. إنها لا تعني مجرّد مرحلة سابقة لظهور الإسلام، بل شيء موضوعي، ويتضادّ موضوعياً مع «الإسلامي».

وعلى أية حال، فإن حياة المرء مقسومة إلى قسمين مختلفين تماماً، فهو مسلم من الآن فصاعداً، ومن قبل ذلك إلى الآن كان «جاهلياً»، فماذا يعني ذلك؟ هذه هي المسألة الرئيسية التي ستشغل اهتمامنا في الصفحات التالية.

أن يصير الإنسان مسلماً يتضمّن أشياء كثيرة مختلفة، ولكنه من وجهة النظر الخاصة بنا هنا يعني بشكل رئيسي أنه إنسان قد تخلّى عن أنانيته واعتداده بالقوة الإنسانية، يقف متواضعاً ذليلاً كـ «عبد» أمام الله ربّه وسيده. إنّ هذه «العبودية» هي الصفة المميزة للقسم (ب) في الشكل التوضيحي أعلاه.

ويتضمن القسم (أ) كل الصفات الشخصية التي تعاكس هذا التسليم والخضوع المطلق، وكل هذه الصفات التي تمنع الإنسان من أن يكون مستسلماً ذليلاً أمام الله، كالاعتداد بالقوة الإنسانية، والثقة اللامحدودة بالنفس، والعزم الذي لا يهتز على عدم الإذعان لأية سلطة، سواء أكانت إنسانية أم إلهية ـ باختصار، كلّ ما يناقض «العبودية». ومن ناحية تاريخية أيضاً، فإن هذه كانت واحدة من الصفات المميّزة للعقلية العربية قبل الإسلام.

والواقع، أنّ العرب قبل الإسلام اشتهروا بسوء السمعة الناتجة من السمات الشخصية التي قد ذكرت للتوّ. لكن هذه الصفات، وبعيداً عن أن تعدّ عيوباً أخلاقية، كانت تمثل في نظرهم المثال الأعلى للفضائل الإنسانية، فضائل الرجل الأكثر نبلاً، والجدير فعلاً باسم «الرجل» (الفتى)، لأنّ هذه السمات
[220] كانت كلها تقوم على معنى «العِرْض»، وهي تظاهرات متنوعة له، هذا المعنى الذي كان متجذّراً بعمق في عقليتهم، وكان في الحقيقة، المبدأ الأعلى الضابط لسلوكهم.

ولقد كانت هذه الصفة «الجاهلية» البارزة تُعرف بأشكال متنوعة، مثل: «الأنفة» و«الإباء» و«الحميّة» ـ وهي كلمة ترد في

القرآن[8] بهذا المعنى على وجه الدّقة، بتركيب خاص هو «حميّة الجاهلية» ـ أي الحمية التي تميّز الجاهلية ـ و«الحفيظة». وقد كانت كل هذه الكلمات تستعمل وقتها لتعني الميزة النبيلة للرجل النبيل الذي يرفض بكبرياء أن يقبل أي شيء مهما كان يمكن أن يحطّ من أنفته، ولطبيعته الضارية المتّقدة في النكوص والتراجع مع الازدراء عن أي شيء يمكن أن يجعله يشعر بالضعة والخضوع، ولو بأدنى شكل.

إنّ روح المقاومة المتّقدة هذه التي تجعل الرجل يرفض بكل تصميم الخضوع والاستسلام لإرادة أيّ رجل آخر، ملطِّخاً شرفه بذلك، كانت في الواقع المنبع الحقيقي لكل القيم الإنسانية «الجاهلية» تقريباً. وقد وجدت هذه الروح تعبيرها في أشكال متنوعة في الشعر «الجاهلي» كله. وهذا مثال يعبّر عنها بأبسط الطرق وأكثرها صراحة[9]:

نأبى على الناسِ المقادةَ كلّهم حتى نقودَهُمُ بغيرِ زمامِ

وما تجدر ملاحظته أن الكلمة التي يبدأ بها البيت «نأبى» مشتقة من الفعل «أبى» الذي يماثل الاسم المذكور أعلاه «إباء». إنّ الرجل الذي يمتاز بهذه الروح المتغطرسة لمقاومة أي شيء يمكن أن يلوّث شرفه كان يدعى «أبيّاً»، وهو من لا يستطيع أبداً أن يذعن للإذلال من قبل أيٍ كان، حتى إنه لا يسمح بإذلال أي من الذين يصدف أن يكونوا تحت حمايته، كما يقول تأبّط شراً في البيت الذي استشهدنا به بصدد مشكلة المصير الإنساني(*).

(8) [قوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾] المصدر نفسه، «سورة الفتح،» الآية 26.

(9) أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص (بيروت: دار بيروت، 1958)، القطعة 11، البيت 20.

(*) [يقصد قوله: يرزني الدهر وكان غشوماً بأبيّ جاره ما يُذلُّ].

وقد أثار الإسلام عاصفة عنيفة ضدّ هذه الروح «الجاهلية» المتغطرسة، أو ربما يجدر بنا أن نقول إن الإسلام ضغط على النقطة الحسّاسة الموجعة لعقلية العرب «الجاهليين»، ذلك أنه [221] أمرهم قبل أي شيء آخر بأن يتخلّوا أمام الملك الواحد الوحيد للعالم كله، عن كل غرور القوة الإنسانية والشعور بالاكتفاء الذاتي الذي يدعوه القرآن «الاستغناء» و«الطغيان» (من الفعل «طغى») الذي يعني ارتفاع السيل عالياً إلى درجة الفيضان، والشعور بالتواضع والتسليم الحقيقيين أمام الإرادة التي تهيمن على الكون كله، إرادة الله العظيم[10]:

﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى. أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾[11].

ومن وجهة النظر الإسلامية، فإن كلّ شخص هو «عبد» للربّ، وأنّ واجبه الطبيعي أن يظهر «عبوديته» في كل أفعاله وأقواله، وأن يعبد ربه العظيم بخضوع وانقياد غير محدود. ومن وجهة نظر الرجل «الجاهلي»، على أية حال، ليس ثمة من هو مؤهّل لأن يأمره بشيء كهذا. إنه ربُّ نفسه، والخضوع والانقياد لأيّ كان ومهما كان، في نظره مجرّد «عبودية»، بمعنى أن يكون عبداً حقيقياً في تضادّه مع العربي (الحُرّ).

إلى ذلك، ومن وجهة النظر الإسلامية، فإن هذا الرفض من جانب العرب «الجاهليين» لتسليم النفس، لم يكن شيئاً سوى إظهار للوقاحة والطغيان والعجرفة سببه جهل الإنسان بنفسه وبالله. وهذا هو السبب في أن كلمة «استكبار» ومرادفاتها تؤدي دوراً مهماً جداً في القرآن، إذ يقوم بالوصف الانتقادي لموقف الكفار.

(10) قارن ذلك أيضاً بما قاله البروفسور مونتغمري واط عن هاتين الكلمتين في: William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953), pp. 66-67.

(11) القرآن الكريم، «سورة العلق،» الآيتان 6-7.

والواقع أن الكبرياء التي تتجاوز الحدود والموقف الاستهزائي الذي ينشأ عنها قد وُصفت وصفاً دقيقاً وحيوياً في كل مكان من القرآن بكونها الصفة الأكثر تميزاً للعرب الوثنيين.

هذه هي باختصار، روح «الجاهلية» التي يشير القرآن إليها في سورة الفتح:

﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ..﴾.

هكذا، نرى أنفسنا هنا بإزاء صراع مفهومي أساسي آخر، [222]
بين مبدأين متناقضين: «الجاهلية» من جهة، و«الإسلام» من جهة أخرى، أي الكبرياء والغطرسة والطغيان من جانب، والتواضع والتسليم من جانب آخر، تجاه الموضوع نفسه (الله). ولا ريب في أن هذه هي لحظة الذروة الدرامية في الكوميديا الإلهية القرآنية.

ويهمنا أن نلاحظ بهذا الصدد أن هذا التضادّ الجذري بين «الجاهلية» و«الإسلام»، أو بين «الجاهل» من جهة، و«المسلم» أو «المؤمن» من جهة أخرى، كان وضعاً جديداً تماماً، سبّبه ظهور الإسلام في الجزيرة العربية. كما يسهل أن نلاحظ ذلك من حقيقة أن مفهوم «المسلم» أو «المؤمن» بالمعنى الديني، لم يكونا موجودين في العصر السابق للإسلام.

هذا، وقد كانت كلمة «جاهل» أو «جهل» في العصر السابق للإسلام متضادة حدّياً مع مفهوم مختلف هو «الحليم» (أو «الحِلْم»)، ولكن القضية مرة أخرى دقيقة جداً، ذلك أن هذا المفهوم «الحلم» ـ وعلى الرغم من أنه مفهوم مختلف تماماً عن «الإسلام» ـ ليس مختلفاً الى درجة أنه لا يشترك معه بشيء، بل على العكس، ثمة اعتبار محدّد أيضاً قد نستطيع من خلاله أن نعدّه الشكل قبل الديني ـ قبل الإسلامي، لمفهوم «الإسلام» نفسه. ويتّضح هذا من خلال حقيقة أن الدين الجديد عندما قام باستبدال

مفهوم «الحليم» القديم بالمفهوم الجديد «المسلم» أو «المؤمن»، فقد حدث الاستبدال تدريجياً، وكعملية طبيعية، كما يمكن أن يقال، من دون أن يتسبب في هذا الشأن بتقاطع مفاجئ مع الأخلاق العربية القديمة. كيف إذن تم استبدال «الحلم» بسلاسة بالمفهوم الجديد «الإسلام»؟ وكيف يرتبط هذا المفهوم الأخير تاريخياً بمفهوم «الحلم»، بحيث يكون تفسيراً جديداً لمفهوم قديم؟ هذا ما سيكون قضيتنا التالية.

من الشائع اليوم بين المستشرقين أن كلمة «الجهل» لم تكن في العصر السابق للإسلام نقيضاً لـ «الحلم»، كما كان يعتقد، قبل أن ينشر غولدتزيهر بحثه المشهور الآن حول هذه المسألة[12].

وقد قام العديد من الباحثين الغربيين باختصار النقاط الرئيسية لأطروحته حول أصل الإسلام في الجزيرة العربية[13]. وقد أشرت أنا نفسي إلى هذا الموضوع في كتابي: **بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن**(*) حيث قمت هناك بتحليل مدقّق لكل الآيات القرآنية ذات الصلة، والتي ظهر فيها الجذر «ج هـ ل» بأشكال متنوعة. وسيكون مرهقاً أن نعيد مرة أخرى ما قد تمت مناقشته كثيراً. وهنا، سأقوم بالنظر إلى هذه المسألة من زاوية مختلفة نوعاً ما، محاولاً في الوقت نفسه إذا أمكن ذلك، أن أتقدم أكثر
[223] بتحليل الثنائي المفهومي «جهل» و«حلم».

---

(12) Ignac Goldziher, «Was Ist unter al-Gahilijja zu Verstehen?,» in: Ignac Goldziher, *Muhammadanische Studien*, 2 vols. (Halle: [Max Niemeyer, 1889-1890]), vol. 1, pp. 219-228.

(13) انظر على سبيل المثال ـ من بين العديد من الدراسات ـ الخلاصة الممتازة التي كتبها البروفسور آربري في: A. J. Arberry, *The Seven Odes; the First Chapter in Arabic Literature* ([London: G. Allen and Unwin; New York: Macmillan], 1957), pp. 251-253.

(*) [انظر: Toshiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran; a Study in Semantics*, Keio University. Studies in the Humanities and Social Relations; v. 2 (Tokyo: Keio Institute of Philological Studies, 1959), p. 24].

إنّ «الجاهلية» في الإسلام ـ أو بكلام أدق، في القرآن ـ مصطلح ديني ذو معنى سلبي، بسبب أنها الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه كفر الكافرين. وفي الواقع، كانت روح الاستقلال المتعجرفة هذه، وذلك الإحساس المتوقد بالشرف الذي يرفض الإذعان لأية سلطة، سواء أكانت إنسانية أم إلهية، هو ما حرّض الكفّار على أن يشهروا عداءً ضارياً ضد الدين الجديد. لقد كانت «الجاهلية» باختصار، المصدر الحقيقي لـ «الكفر».

ولم يكن للكلمة في العصر السابق للإسلام أية دلالة دينية على الإطلاق. لقد كان «الجهل» مجرّد صفة إنسانية شخصية، إلا أنها كانت صفة مميّزة جداً. والحقيقة أنه كان أمراً نموذجياً جداً بالنسبة الى العرب «الجاهليين»، إلى حدّ أنه يمثل مع نقيضه «الحلم» واحداً من تلك المفاهيم التي نلتقي بها عند كل خطوة تقريباً عندما نقرأ الشعر «الجاهلي». وما لم نعرف المعنى الدقيق لهذا الزوج من الكلمات: «الجهل» و«الحلم»، فإننا لن نستطيع التطلّع إلى فهم البنية النفسية للعرب القدماء، وتبعاً لذلك وفي حالات كثيرة، لن نتمكن من فهم السبب في فعلهم ورد فعلهم الذي قاموا به، لأننا لن نرى الدافع الكامن في نموذج سلوكهم الخاص.

إنّ كون مفهوم «الجهل» مميّزاً تماماً لنفسية العرب «الجاهليين» قد جعل ورود الكلمة باستمرار في الشعر «الجاهلي» أمراً طبيعياً. ومن السهل نسبياً عزل العناصر الدلالية الأساسية لهذه الكلمة، إذا تفحصنا الأمثلة الوافرة على استخدامها في الأدب «الجاهلي» بعناية، معتمدين منهج التحليل السياقي في ذلك.

إنّ المكونات الأساسية الكبرى لهذا المفهوم، مما عزلته وفقاً لمنهجي الخاص، يمكن أن تدرج على نحو ملائم، وبإيجاز كالتالي:

1- إنّ أوّل وأوضح ميزات الطبيعة الإنسانية التي تدل عليها كلمة «جهل» ـ أو ربما كان الأولى بنا أن نقول الجذر «ج هـ ل»، لأن «جهل» مجرد واحدة من كثير من الصيغ الممكنة التي يظهر تحتها الجذر «ج هـ ل» ـ تتعلق بنموذج خصوصي من السلوك.

إنّ «الجهل» هو نوع من السلوك النموذجي للرجل المتهوّر السريع الاهتياج الذي يميل إلى فقدان السيطرة على نفسه لأدنى إثارة، ويتصرف تبعاً لذلك بشكل متهور، تقوده عاطفة عمياء لا يمكن التحكم بها، من دون أن يفكر مطلقاً بالعاقبة الكارثية التي قد يؤدي إليها هذا التصرف. إنه نموذج التصرف الخاص برجل [224] ذي طبيعة حساسة وعاطفية، وليس لديه تحكم بعواطفه ومشاعره الخاصة، ولذلك يستسلم بسهولة لما تمليه عليه الانفعالات العنيفة، عاجزاً عن تمييز ما هو صحيح أو خطأ.

إنّ النقيض الأساسي لهذا الوجه من «الجهل» هو مفهوم «الحِلم»، وهو طبيعة الرجل القادر على كبت انفجار هذا «الجهل» بالذات. و«الحليم» رجل يعرف كيف يكبح مشاعره ويتغلب على انفعالاته العنيفة الخاصة، والبقاء هادئاً لا يضطرب مهما حدث له، ومهما كانت درجة استثارته.

وإذا كان الجهل لهباً مشتعلاً من الغضب ـ والصورة مستخدمة فعلاً من قبل الشعراء «الجاهليين» من خلال مفردة «احتدام»[14] (والفعل منها «احتدم») ـ فإن «الحِلم» هو هدوء وعقل متزن وضبط للنفس، وثبات في الرأي.

---

(14) انظر على سبيل المثال: حبيب بن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 768، البيت 3. [المقصود بيت للأقرع بن معاذ وهو أموي:
ولا تسفَّه عند الحوضِ عطشتُها أحلامَنا، وشريبُ السوء يحتدمُ].

إنّ هذا التغاير بين «الجهل» و«الحلم» يجد التعبير عنه في الاستعارة المثيرة جداً للاهتمام، في بيت لعمرو بن أحمر الباهلي، والشاعر كان «جاهلياً» ثم اعتنق الإسلام لاحقاً[15]:

وَدُهمٍ تُصاديها الولائدُ جِلَّةٍ إذا جَهِلَتْ أجوافُها لم تُحَلَّمِ

ومعناه رُبَّ قدور كبيرة سوداء تعتني بها إماؤنا (تصاديها، حرفياً: تتملقها وتداهنها)، إذا صارت بطونها (أي محتوياتها) «جاهلةً» (أي أخذت بالغليان)، لا تعود «حليمة» أبداً (أي لا تهدأ).

إنّ أوّل شيء يلفت انتباهنا في هذا البيت هو أنه يصف قدور قبيلة الشاعر التي تستمرّ بالغليان والاضطراب بلا نهاية، كما لو أنها لن تهدأ أبداً كرمز مؤثر جداً للغنى والكرم غير المحدود. إنّ الشاعر يولّد تأثيراً غير اعتيادي من خلال وصفه القدور كما لو كانت كائنات بشرية، وذلك بأن نسب إليها استعارياً صفتين إنسانيتين مهمتين: «الجهل» و«الحِلم». وهذا البيت مثير للاهتمام في ما يتعلق بغرضنا الحالي، لأن هذه الاستعارة المتمثلة بقدر أسود وكبير يغلي على نار متأججة، تجعلنا نفهم طبيعة مفهوم «الجهل» ومفهوم نقيضه «الحِلم»، على نحو أفضل من أي وصف نثري طويل.

وفي الوقت نفسه تجعلنا هذه الاستعارة نرى كيف تخصّصت كلمة «جاهل» في القرآن، وعلى لسان يوسف في مصر، بوصف الإغواء الخطير الذي أوشك أن يستسلم له:

---

(15) المصدر نفسه، القطعة 762، البيت الأول. [البيت من قصيدة للشاعر أوّله:

ألم تَدْمِ الأطلالُ من حولِ جُعشُمٍ مع الظاعن المستلحق المتقسِّمِ

انظر: عمرو بن أحمر الباهلي، شعر عمرو بن أحمر الباهلي، تحقيق حسين عطوان (دمشق: [مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ت.])، ص 149].

[225] ﴿قال رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾[16].

والفعل «صبا» (أصبو) جدير بالملاحظة في هذا السياق. فهو في الأدب «الجاهلي» مصطلح تقني، إذا جاز القول، يشيع استخدامه في شعر الحبّ [الغزل] لجيشان عواطف الشباب العارمة. إنه يعني أن تقهرك عاطفة متأججة تجيش في قلبك وتجعل اتزان عقلك يضطرب، وتفقدك الإحساس بالصواب والخطأ، وتؤدي بك إلى الطيش. والبيت التالي للمخبّل الشاعر واضح تماماً في هذا الشأن، لأنه يكشف عن العلاقة المفهومية الحميمة القائمة بين «صبا» ـ وهو كما عرفنا من الآية القرآنية التي تلوناها للتوّ ليس سوى اسم مختلف لـ «الجهل» ـ و«الحلم»[17]:

ذكرَ الربابَ وذكرُها سُقْمُ   فصَبا وليسَ لمنْ صَبا حِلْمُ

ويُرى التركيب الضدي نفسه بين «حلم» و«صبا» في البيت التالي من الديوان نفسه[18]:

ليالِيَ إذ تُصْبِي الحليمَ بدَلِّها

(16) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآية 33.

(17) أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، 2 مج في 1 (القاهرة: [مطبعة المعارف]، 1942)، القصيدة 21، البيت 1، ص 207. [والشاعر هو المخبّل السعدي].

(18) المصدر نفسه، القصيدة 14، البيت 8، والشاعر هو المزّرد. [البيت بتمامه:

ليالِيَ إذ تصبي الحليم بدلها   ومشي خزيلٍ الرجع فيه تفاتُلُ

وهو من قصيدة له أولها:

صحا القلب عن سلوى وملّ العواذل   وما كاد لأياً حبُّ سلمى يُزايلُ

انظر: المزرد بن ضرار الغطفاني، ديوان المزّرد بن ضرار الغطفاني، تحقيق خليل إبراهيم العطية (بغداد: [د. ن.]، 1962)، ص 33].

بهذا، أعتقد أننا قمنا بتقديم فكرة عامة عن أي نوع من الرجال هو «الجاهل»، وأي نوع من الرجال هو «الحليم». ولقد رأينا أن «الجهل» نموذج سلوكي خاص برجل متهوّر يميل إلى فقدان صوابه [226] عند أدنى استثارة، مطلقاً لنفسه العنان. وعند هذه المرحلة، لا شأن له على الإطلاق بمفهوم «الجهل ـ عدم المعرفة». والحليم هو رجل يعرف كيف يتغلّب على عواطفه وانفعالاته الجياشة، قادراً على أن يظل هادئاً لا يضطرب عند الإثارة.

وعليّ أن أضيف ملاحظة واحدة ذات أهمية أكثر في ما يتعلق ببنية معنى «الجهل» و«الحِلم». فقد يعطي التوضيح الذي قدّمته للتوّ انطباعاً خطأً أنّ الحليم كانت صفة سلبية، أي شيئاً ما قد يذكر المرء بالخنوع الطبيعي للضعيف؛ إنه على العكس، صفة لقوة إيجابية فعالة للروح القادرة بما فيه الكفاية على كبح طيشها الذي قد يدفع المرء متهوراً إلى ارتكاب الحماقة، وتجعلها تسكن إلى التصبّر والتجمّل. إنه علامة على قوة العقل وتفوّقه.

ولا يمكن أن يكون ثمة «حِلم» إذا لم تكن هناك قوّة. فهو بشكل جوهري ميزة للرجل الذي يحكم الآخرين ويهيمن عليهم، لا لأولئك المحكومين الخاضعين. والشخص الضعيف الذي لا حول له طبيعةً لا يسمّى «حليماً» أبداً، مهما كان مبلغ تهدئته لغضبه عندما يهان. إنه مجرّد «ضعيف». أما «الحليم» فهو الرجل الذي يمتلك القوة، قوة أن يلجأ إلى كل أنواع العنف إذا أثير، ومع ذلك، فهو يمتلك في الوقت نفسه القوة لمنع نفسه من التصرف بعنف(19):

إنّ من الحِلم ذلّاً أنت عارفهُ   والحِلمُ عن قدرةٍ فضلٌ من الكرمِ

---

(19) أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 408، البيت 5. [البيت من قطعة أولها:
وبشْرٍ من موالي السوء من حسدٍ   يقتات لحمي وما يشفيه من قَرَمِ -

هنا، بعد أن يصف الشاعر سالم بن وابصة بالتفصيل كيف يحاول دوماً، وينجح في ضبط نوبات غضبه، ويمنع نفسه من الاندفاع إلى القيام بالعنف، مهما فعل أو قال ضده أولئك الذين يحسدونه ويكرهونه، يعقب بقوله هذا على ذلك مفتخراً: إنّ اتخاذ موقف الذلّ بوعي، هو نوع من «الحِلم». والحقيقة أنّ «الحِلم» المتأتي من «القدرة» (وليس من «العجز») فضيلة مميزة لنبل النفس.

إننا نرى في هذا البيت بوضوح تامّ أنّ «الحِلم» الحقيقي جهد (واعٍ) من المرء لإبقاء نفسه هادئة على الرغم من أنه مفعم بامتلاك «القدرة» على الرّد. و«الحليم» رجل يسامح عدوّه ويظهر اللطف «من الأعلى»، أي من موقع متفوق. إنّ هذا يجعلنا نفهم المعنى الحقيقي لكلمة «حليم»، إذ تنسب إلى الله في القرآن[20].
[227] إنّ الله يغفر الذنوب التي يرتكبها البشر، وهو لطيف، لكنه ليس لطفاً عادياً، بل لطف يقوم على القوّة، وتجمّل يقوم على الحكمة الهادئة التي لا يمكن أن تكون إلا بارتباطها مع القدرة المطلقة، ولهذا فهي توحي دائماً بأن وراءها إمكانية العقاب الرهيب العنيف.

واضح إذن، أنّ «الحِلم» نموذج سلوكي خاص يدعمه وعي عميق بتفوّق المرء وقدرته. فهو ليس علامة على «العجز»، بل علامة على «القدرة»، وهذا هو السبب في كون مفهوم «الحِلم»

▪ انظر: أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، 4 ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951-1953)، ص 1161، وحبيب بن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، مختصر من شرح العلامة التبريزي؛ علق عليه وراجعه محمد عبد المنعم خفاجي، 2 ج (القاهرة: [محمد علي صبيح]، 1955)، ج 2، ص 512، واليثرب هنا المفسد].

(20) على سبيل المثال: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 155. والأمثلة كثيرة في القرآن.

مرتبطاً بـ «الوقار» بقوة. فما دام «الحلم» نوعاً خاصاً من الهدوء الذي ينطوي في داخله على قوة هائلة وطاقة داخلية مكثفة إلى أعلى حد، فمن الصعب جداً عليها ألا تظهر نفسها جسدياً في سلوك أو وضع خارجي. وهذا التظاهر الجسدي لـ «الحلم» هو «الوقار» (المظهر الهادئ الجليل)، أو «وقار الحلم» كما يسمّى غالباً. ويعطينا خلف بن خليفة، وهو شاعر أمويّ مشهور، مثالاً مثيراً للاهتمام(*):

عليهم وقارُ الحلمِ حتّى كأنّما وليدهمُ من أجل هيبتِهِ كهْلُ

إنّ هذه مبالغة بالطبع، لكنها تكشف على نحو ممتاز وجهاً مهماً لمفهوم «الحِلم».

إنّ «الوقار» كلمة ـ قيمة، بمعنى أن الكلمة تجسّد الوضع الخارجي لـ «الحليم» كشيء جليل مثير للإعجاب. وهذا «المظهر الخارجي المهيب» نفسه يمكن أن يُنظر إليه أيضاً بكراهية، من وجهة نظر العدو، وعندها لن يكون سوى تظاهر جسدي لـ «الغطرسة» المحضة(21):

إذ الخصمُ أبزى مائلُ الراسِ انْكبُ

(*) [لم يذكر المؤلف إحالة لهذا البيت، وهو في ديوان الحماسة، من قطعة أولها:

فَتَلتُ إلى فخر العشيرة والهوى إليهم وفي تعداد مجدهمُ شُغْلُ

انظر: المرزوقي، المصدر نفسه، ج 4، ص 1770، وأبو تمام، المصدر نفسه (1955)، ج 2، ص 362، والشاعر يعرف بالأقطع وتوفي سنة 125هـ].

(21) لشاعر مجهول من بني فقعس. أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 50، البيت 2. [قيل إنه لمرّة بن عداء الفقعسي، وتمامه:

فهلا أعدّوني لمثلي تفاقدوا إذ الخصم أبزى مائل الراس أنكبُ

انظر: المرزوقي، المصدر نفسه، ج 1، ص 214، وأبو تمام، المصدر نفسه (1955)، ج 1، ص 69].

إنّ هذا وصف نموذجي للرجل المتعجرف، فميلان رأسه على أحد الجانبين[22] كان مناسباً تماماً لهذا النوع من الرجال،
[228] بحيث إن عبارة «استقام الأخدع»[23]، تعني أنّ الرجل فقد اعتداده بنفسه وصار ذليلاً.

مع كل هذا، فليس من السهل دوماً ـ ولا سيما على هؤلاء الذين يعجزون عن رؤية ما هو كامن تحت السطح ـ التفريق بين «الحليم» الحقيقي، أي الرجل الذي يُظهر اللطف والتجمل لما ينطوي عليه من قوة هائلة، والرجل المجبر ـ إذا جاز التعبير ـ على أن يكون لطيفاً ومبتسماً، لضعفه ببساطة. وقد كان «الحليم» الحقيقي غالباً ما يُساء تقديره كرجل ضعيف لا حول له بحيث يمكن للمرء أن يفعل به ما يشاء من دون خوف من ردّ فعله[24]:

أظنُّ الحلمَ دلَّ عليَّ قومي وقد يُستجهلُ الرّجلُ الحليمُ

إنّ هذا العجز عن التمييز بين الحلم الحقيقي والضعف الحقيقي يَكشف عن نفسه لا في حقل العلاقات الإنسانية الدنيوية المحضة فحسب، بل في المستوى الديني بدقة أيضاً، أعني في موقف المكيّين الوثنيين تجاه الإسلام، وذلك كما يبيّن القرآن، لأن المكيين الكفار الممتلئين بالاعتداد بالنفس والتكبر كانوا

---

(22) (الملوّي رأسه) كما تقول ليلى الأخيلية. أبو تمام، المصدر نفسه، القطعة 699، البيت 1. [البيت المقصود هو:

يا أيها السَّدِمُ المُلَوِّي رأسَهُ ليقودَ من أهلِ الحجازِ بَرِيما].

(23) تعني «الأخدع» خصوصاً «شريان مؤخر الرأس أو القذال».

(24) قيس بن زهير الشاعر الجاهلي. المصدر نفسه، القطعة 662، البيت 4. [البيت من قصيدة له أولها:

تعلّمْ أنَّ خيرَ الناسِ طُرّاً على جَفْرِ الهباءة لا يَرِيمُ

انظر: المرزوقي، المصدر نفسه، ج 1، ص 429، وأبو تمام، المصدر نفسه (1955)، ج 1، ص 164].

مندفعين في اتخاذ موقف متعجرف أكثر فأكثر تجاه الإسلام، إذ رأوا أنّ العقاب الإلهي الحاسم لم يقع عليهم فعلاً، كما وعدهم الوحي باستمرار. ومن وجهة نظر المسلمين، فإن المكيّين أساؤوا تقدير «الحِلم» الإلهي، كضعف وعجز.

وقبل أن نختم هذا الجزء من مناقشتنا علينا أن نذكر بإيجاز حقيقة مهمة أخرى، فالدراسة أعلاه لمفهوم «الحِلم» ستسهم في توضيح مفهوم «الظلم»، وهو مصطلح مفتاحي بارز في القرآن[25].

إذا كان المظهر الخارجي لـ «الحلم»، كما رأينا للتوّ هو «الوقار»، فإن ذلك الذي لـ «الجهل هو «الظلم». ففي أغلب الحالات، ليس «الظلم» سوى شكل خاص يتخذه «الجهل» عندما ينفجر في شكل جسدي ملحوظ من السلوك. وباختصار، فإن «الجهل» هو باطن المسألة، و«الظلم» هو ظاهرها. وأعتقد أن هذا سيجعلنا نفهم مباشرة أن «الظلم» ليس مجرد «فعل ـ خطأ» كما هو شائع في ترجمة الكلمة. وفي الوقت نفسه، يبدو أن هذا [229] سيوضح لنا أنّ المعنى الأساسي لكلمة «الظلم»، كما تستعمل في القرآن إشارة إلى موقف الكافرين العنيد، يجب أن يفهم في تعالقه مع «الجهل».

إنّ علينا أن نرى وراء كل أفعال «الظلم» ضد النبي [ﷺ] وأتباعه، عمل روح «الجهل»، بوصفها المصدر الحقيقي لكل هذه الأفعال، فبإظهارهم العناد والمقاومة العنيفة للنبي وللتعاليم الإلهية، فإنهم يوجّهون «ظلمـ»ـهم تجاه الله نفسه كما هو واضح. ولكن وفقاً للتصور القرآني، لا يمكن لأحد في العالم كله أن يوجه فعل «ظلمـ»ـه تجاه الله مطلقاً. لذا فإنهم في الواقع لا

(25) المفهوم نفسه كان موضوعاً لتحليل دلالي مفصل في: Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran; a Study in Semantics*, pp. 152 and 159.

يظلمون الله، بل أنفسهم، وهذا لا بدّ من أن يكون معنى التعبير القرآني «ظلم النفس».

ومن أجل فهم هذه المسألة، لا يزال الأفضل أن نتذكر أن مفهوم «الجهل» مفهوم واسع جداً، يغطي مدى الحياة الإنسانية كله تقريباً. بكلمات أخرى، يكون الرجل جاهلاً متى ما فقد أعصابه وسيطرته على نفسه. ولكن عند المستوى الأخلاقي الأعلى للحياة، يكتسب المفهوم طابعاً خاصاً جداً، بترابطه مع مفهوم الشرف الشخصي (العِرض). فهو إذن، نوع خصوصي من الإهانة الأخلاقية ينتج من الشعور أن «عرض» المرء قد أصيب إصابة قاتلة، أي أن شرفه الشخصي قد تعرض للشبهة والانتهاك. وقد كان هذا النوع السلوكي، كما رأينا آنفاً، نموذجياً تماماً بالنسبة الى العرب «الجاهليين».

وفي هذا السياق الخصوصي، يعني «الجهل» موقف احتجاج ضارٍ ضد انتهاك الشرف الشخصي للمرء، إنه رفض ضارٍ للإذلال. وأعتقد أن هذا بالضبط هو المقصود بالعبارة القرآنية المذكورة أعلاه «حميّة الجاهلية»، فالواضح من القرآن أنّ الكثير من العرب الوثنيين قد شعروا أنّ الخضوع أمام سلطة الله المطلقة ذلٌّ لا يطاق. فبالنسبة اليهم، ليس ثمة فرق كبير في أن تكون السلطة العليا التي يؤمرون بالإذعان لها إنسانية أو إلهية. فهذه الفكرة بالذات؛ أن يكون مستسلماً لسلطة ما عليا، وأن يكون مأموراً بفعل ذلك، كانت بالنسبة اليهم إذلالاً لا يمكن تحمّله. لقد كانوا «جاهلـ»ـيين بهذا الفهم الخاص.

وواضح أنّ هذا الوجه الأخلاقي الخاص لـ «الجهل» يؤدي دوراً رئيسياً في رؤية القرآن الدينية للعالم.

2- نعود الآن إلى العنصر الدلالي الثاني لـ «الجهل» وإلى

ما له علاقة به، أي ذلك الخاص بـ «الحلم» أيضاً. إنّ هذا الوجه الثاني يعتمد مباشرة على الوجه الأول ويُشتقّ منه.

إنه النتيجة الطبيعية تماماً لكون «الجهل» شيئاً كالذي حاولت للتوّ شرحهُ. إنّ الوجه الثاني يُعنى بتأثير «الجهل» في القدرة العقلية للإنسان. وطبيعيٌ تماماً ألا يظهر هذا التأثير إلا على نحو سلبي، أي تدميري. إنّ طبيعة «الجهل» كذلك، من حيث إنها متى ما مارست فعاليتها، تخمد القوة العقلية للدماغ الإنساني وتضعفها. وإنك لكي تحافظ على ثبات رأيك في أي موقف قد توضع فيه لا بدّ من أن تكون «حليماً».

ويمكن للمرء أن يعترض على هذا طبعاً، ويقول كقول معبد ابن علقمة، وهو شاعر معاصر للنبي [ﷺ][26]:

ونجهل أيدينا ويحلُم رأينا ....

إنّ هذا ممكن نظرياً، فمن السهل قول ذلك. ولكن عملياً هو أمر نادراً ما يمكن أن يتحقق، إذ كيف يمكن للمرء أن يرى الأشياء بموضوعية وهدوء ذهني غير مشوّش، عندما يعميه الانفعال؟ إنّ «الجهل»، كقاعدة عامة، يؤدي إلى إضعاف وظيفة «العقل» إنْ لم يضيّعها تماماً، إلا إذا صاحَبه «الحِلم»، وعندها يكون العقل قادراً على أداء وظيفته بشكل طبيعي.

سيكون من السهل أن نرى إذن أنّ في «الحِلم» إمكانية كامنة كي يُطوَّر ويُوسَّع على نحو فلسفي، إلى شيء قريب من الفضيلة الهلّينية (عدم التشوّش) القائمة على تهذيب المرء نفسه وسيطرته عليها. ولكن العرب لم يذهبوا في هذا الاتجاه.

---

(26) أبو تمام، المصدر نفسه (1955)، القطعة 203، البيت 6. [البيت بتمامه:

ونجهل أيدينا ويحلم رأينا ونشتمُ بالأفعالِ لا بالتكلُّمِ

المصدر المذكور، ج 1، ص 252].

غير أنّ «الحِلم» قابلٌ أيضاً لأن يطوّر باتجاه آخر، أي باتجاه الكفاءة الإدارية والحكمة السياسية ـ المظهر البارز للتنظيم وفن الحكم ـ القائمتين على تحكم المرء تماماً بمشاعره الخاصة في التعامل مع الناس الآخرين، وعلى وجه الخصوص في حكم الناس والسيطرة عليهم، وهذا ما فعله العرب.

لقد كان «الحلم» في «الجاهلية» معترفاً به إجماعاً، وذا قيمة عالية بوصفه واحدة من الميزات الجوهرية والضرورية لـ «السيد»، أو للرجل الذي يكون على رأس أبناء القبيلة و«السيادة» و«الرئاسة» في يده[27].

[231] إذا شئتَ يوماً أن تَسودَ عشيرةً ... فبالحلمِ سُدْ، لا بالتَسَرُّعِ والشَّتْمِ
وَلَلْحِلمُ خيرٌ فاعلمنَّ مغبَّةً ... من الجهل، إلا أن تُشمَّس من ظُلم

وقد كان «حِلم» قبيلة قريش مشهوراً جداً في الجزيرة العربية. وهذا لا يعني ببساطة أنّ كل المكيّين كانوا «حلماء» بالمعنى البدوي الأصلي. إنه يعني بشكل رئيسي أنهم كانوا أناساً أذكياء دهاة؛ أذكياء بما يكفي لتطوير هذه الفضيلة القديمة إلى حكمة سياسية. فقد عرفوا كيف يتحكمون بجيرانهم ذوي الطبع السريع الاهتياج والحساسية الشديدة، ويضبطونهم بتدبير ذكي، ومن خلال ضبطهم لأنفسهم أوّلاً. ويرى البروفسور مونتغمري واط في «حلم» قريش هذا الذي طُوّر إلى حكمة سياسية أو أسلوب في الحكم الأساسَ الحقيقيَ الذي تمكّن المكيّون أن يقيموا عليه مشاريعهم التجارية بنجاح كبير[28]. وليس من المبالغة أن نعزو فن الحكم البارع الذي أبداه النبي [ﷺ] بعد الهجرة إلى هذه الميزة الأصيلة الموروثة في قريش، ربما ليس بشكل كلّي، لكن أخبار سيرة

---

(27) للمرار بن سعيد. أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 401، البيتان 1-2.

(28) انظر: Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 10-11.

محمد [ﷺ] تبيّن بوضوح تامّ أنه كان في الواقع رجل دولة من الطراز الأول، وكان رجلاً «حليماً» كذلك، ولا بد من وجود علاقة داخلية قوية بين الكفاءتين، إلا أنه، خلافاً للمكيين الذين استخدموا هذه الموهبة السياسية في الأعمال والتجارة، استخدمها في بناء «أمّته».

إنّ «الجهل» ليس طبيعة دائمة للإنسان بشكل أساسي، كما رأينا، فهو يدل على انفجار حيني للانفعال، وأما بشأن تأثيره في العقل الإنساني، فهو يتضمّن غياباً مؤقتاً لاتزان العقل، وليس من الضروري أن يكون دائماً متواصلاً.

لكن إذا حدث أن كان رجلٌ على تلك الحال دائماً، أي إذا كان «جاهلاً» بفطرته، فمن المنطقي عندها أن نفترض أنه غير قادر على تشكيل رأي متّسم بحسن التمييز حول أية مسألة. إنّ إنساناً كهذا هو أعمى من الناحية العقلية، إذ لا يستطيع أن يرى ما وراء الأشياء، أي أن بصيرته تتوقف عند مظاهر الأشياء ولا تنفذ عميقاً إلى داخلها، وفهمه وتقديره سطحيان قطعاً، وهو يميل إلى التصرف في كل المواقف وفقاً لفهمه السطحي.

[232] من هنا نصل إلى المعنى الثاني لـ «الجهل»؛ وهو قصور العقل عن إمكانية امتلاك فهم عميق للأمور، والذي تبعاً لذلك يؤدي دائماً إلى أحكام طائشة وضحلة حول كل شيء[29]:

وانسى نُشَيْبَةَ والجاهلُ الـْ ... مُغَمَّرُ يحسبُ أنّي نسيُّ

إنّ هذا يناظر بالضبط استعمال الكلمة نفسها في القرآن في

---

(29) لأبي ذؤيب الهذلي. ديوان الهذليين، 3 مج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1945-1950)، مج 1، ص 67، البيت 2. [البيت من قصيدته التي أوّلها:

عرفتُ الديار كرقمِ الدوا ... ةِ يزبرها الكاتبُ الحِميريُّ

انظر: ديوان الهذليين، المكتبة العربية. التراث، 3 ج في 1 (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965)، ج 1، ص 102].

سورة البقرة، حيث جرى ذكر الفقراء الذين يحافظون على عفتهم حتى في حالة الفقر المدقع، أي يتصرّفون باحتشام ولطف لحيائهم الفطري. و«الحياء» كان محل تقدير عالٍ من النبيّ وفقاً للحديث، بوصفه واحداً من أسس الدين:

﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ﴾[30].

ولكن القرآن بالطبع يستعمل هذه الكلمة في أغلب الحالات بمعنى الحكم الطائش والرأي السطحيّ، إشارة إلى قضايا ذات ماهية دينية بشكل خاص. والجهل بهذا المعنى الديني هو قصور المرء عن إدراك الإرادة الإلهية الكامنة وراء حجاب الأشياء والحوادث المرئية، وعدم الكفاية في رؤية الأشياء الطبيعية، كـ «آيات» إلهية كثيرة جداً. فبالنسبة الى إنسان من هذا النوع، فإن الأشياء الطبيعية أشياء طبيعية فقط، وليست رموزاً لأي شيء. وما دام الله، كما يقول القرآن ينـزّل «آياته» بأوضح وأبين طريقة (بيّنات)، فإن الجهل يعني قصور العقل في فهم الحقيقة الدينية حتى الواضحة بنفسها، بما في ذلك القسم الأكثر سهولة من الوحي الإلهي. والأمثلة على ذلك وافرة من القرآن، وهنا سأورد واحداً منها فقط:

[233] ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلآئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ إِلاَّ أَن يَشَاء اللّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾[31].

إنّ «الجهل» ليس مقصوراً على الحكم السطحي على الأشياء التي تحيط بالإنسان، بل يشمل أيضاً عجزه عن رؤية «نفسه» وعن معرفة قدر نفسه. وإن من لا يعرف نفسه ولا يستطيع رؤية حدود كفاءته الطبيعية، وينزع بسبب هذا إلى تجاوز حدوده الإنسانية، جاهل أيضاً.

---

(30) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 273.

(31) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 111.

ومن وجهة النظر هذه، يستعمل القرآن كلمات مثل: «طغيان» و«بغي» التي تعني «تجاوز الحدود» في وصف موقف الكفار تجاه الله كتظاهر مجسّد لـ «الجهل».

وباختصار، فإن «الجهل» بهذا المعنى مكافئ تقريباً للعمى العقلي، والقرآن يكشف عن وجه «الجهل» هذا، بطريقة وثيقة الصلة بالموضوع:

﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[32].

إنهم عميٌ صمٌ بعقولهم. فكيف إذن يمكننا أن نأمل منهم فهم الحقيقة الدينية؟ هذا هو الحكم النهائي الصادر بحق هؤلاء الذين يمتازون بـ «الجهل» بمعناه هذا.

إنّ هذا الوجه من بنية «الجهل» الدلالية يجعلنا نفهم بسهولة كيف أن معاكسه «الحِلم» صار يعني «العقل». إنّ العقل لا يستطيع العمل بوجه خاص إلا عندما تكون هادئاً، أو ما دمت محافظاً على اتّزان «العقل». والأخير ـ أي العقل ـ مفهوم أضيق من «الحلم» الذي يمثل الأساس الحقيقي للعقل والتفكير. وتحرّياً للدقة، فإنّ الحلم ليس مرادفاً تاماً للعقل، إذ هو الحالة المستقرة للذهن التي تجعل فعالية «العقل» الخاصة ممكنة وتمكّنه من العمل بهدوء وثبات من أجل إصدار أحكام جيدة وصحيحة. ولكن من الناحية الفعلية، يكاد الاثنان بالطبع أن يكونا الشيء نفسه.

ويستعمل حسّان بن ثابت الكلمة بهذا المعنى الخصوصي، وبطريقة ممتعة للغاية، في هجاء بني الحارث بن كعب[33]:

---

(32) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية 46.

(33) المجاني الحديثة عن مجاني الأب شيخو، جددها اختياراً ودرساً وشرحاً وتبويباً لجنة من الأساتذة بإدارة فؤاد أفرام البستاني، 5 ج (بيروت: دار الآداب الشرقية، 1946-1951)، ج 2، ص 29. [انظر: حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق سيد حنفي حسنين؛ مراجعة حسن كامل الصيرفي، المكتبة العربية؛ 136 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب]، 1974)، ص 178].

حارِ بنَ كَعبٍ الا الأحلامُ تزجُرُكُمْ
عَنّي وأنتمْ منَ الجُوفِ الجماخِيرِ
لا بأسَ بالقومِ من طُولٍ ومن عِظَمٍ
جسمُ البغالِ وأحلامُ العَصافيرِ

وربّما كان مما يستحق الملاحظة أنّ القرآن يستخدم الكلمة نفسها بمعناها هذا، وبطريقة مماثلة تماماً:

﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَٰذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾[34].

3- المعنى الثالث لكلمة «جهل» ليس بعيداً من هذا، وهو «الافتقار إلى المعرفة». وهنا، لم يعد «الحلم» نقيضاً لـ «الجهل»، بل لـ «العلم»، وذلك هو المعنى الأكثر شيوعاً لـ «الجهل» في العربية القديمة. وهو على أية حال، المعنى الأقل أهمية بين المعاني الأساسية الثلاثة للكلمة في المرحلة المبكرة للإسلام. ومع ذلك، يقدم الشعر «الجاهلي» بعض الأمثلة على الرغم من أنها ليست كثيرة، منها على سبيل المثال في معلقة عنترة (البيت 43):

هلّا سألتِ الخيلَ يا ابنةَ مالكٍ إنْ كنتِ جاهلةً بما لم تعلمي

إنّ معنى «الافتقار إلى المعرفة» أو «الافتقار إلى المعلومات» هذا، لا يؤدي دوراً مهمّاً في القرآن، إذ غالباً ما تستخدم الكلمة في كلّ من معنييها الأول والثاني. وربما يمكننا أن نتلو كمثال على هذا المعنى الثالث[35]:

﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾[36].

(34) القرآن الكريم، «سورة الطور،» الآية 32.

(35) [قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾] المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 54.

(36) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 17.

II. من «الحلم» إلى الإسلام

كما يتّضح من كلمة «جاهلية» بذاتها، فإن كلمة «جهل» ـ بالمعنيين الأول والثاني ـ واحدة من أكثر المصطلحات المفتاحية أهمية في القرآن. ومن دون فهم صحيح لهذا المفهوم، فإننا لن نكون قادرين على وضع التصور الديني الجديد للإسلام في موقعه الصحيح من تاريخ الفكر الديني للعرب. ولكن وكما رأينا، فإن معنيي «الجهل» الأساسيين كانا متضادين بحدّة مع مفهوم «الحلم» في العصر «الجاهلي». والآن ما هو موقع مفهوم «الحلم» هذا، في النظام القرآني؟

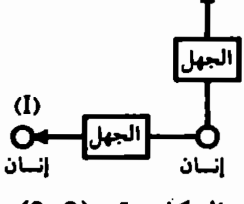
واضح أنّ كلمة «حلم» لم تعد تظهر على المسرح بدور مهم، إلا عندما تستعمل للإشارة إلى الله ذاته: الله «حليم». ويبدو أن هذه هي الصيغة الوحيدة التي يرد بها المفهوم في القرآن، على نحو ذي أهمية حقيقية. إنّ «الحلم» ـ الذي كان واحدة من الخصائص البارزة للعقلية «الجاهلية»، تلك التي كانت تظهر في كل مكان تقريباً في الشعر «الجاهلي»، كلما تغنّى الشعراء بمدح أنفسهم أو الآخرين، قد كفّت عن أن تؤدّي أيّ دور ذي شأن كصفة إنسانية. فماذا يعني ذلك؟ هل يعني أن المفهوم الذي كان في الماضي مهماً جداً في حياة العرب الأخلاقية، قد اختفى تماماً [236] بظهور الدين الجديد؟ إجابتي عن هذا السؤال هي النفي. فالشرح الذي قدمته للثنائي «جهل» ـ «حلم» قد أوضح أن فكرة «الحلم» نفسها ظلّت حيّة في التصوّر القرآني للحياة الإنسانية. لقد ظلت هذه الفكرة موجودة على نحو صريح، لكن لا بهيئة المفهوم عينه، بل هي تشيع في القرآن كله بمعنى معين بذاته. إنّ القرآن ككل، تغلب عليه روح «الحلم» الحقيقية. فالحضّ المستمر على «الإحسان» في العلاقات الإنسانية، والتوكيد المشدّد على العدل، والنهي عن الظلم، والدعوة إلى التعفّف وضبط الانفعال، وانتقاد الغطرسة والكبرياء الفارغة؛ كل ذلك تظاهرات عيانية لروح «الحلم» هذه.

لكن ثمة شيء أكثر أهمية من هذا بكثير، إذ إنّ ذلك النموذج الخاص من السلوك الإنساني الذي يسمى بـ «الجهل»، موجه الآن في القرآن إلى الله ذاته، وتبعاً لذلك لم يكن لـ «الجهل» شأن بالله أو بالآلهة في التصور «الجاهلي». لقد كان معنياً، بالبشر حصراً، في علاقاتهم بعضهم ببعض، اي أنّ «الجهل» كان موقفاً خاصاً بالإنسان تجاه إنسان آخر أو أناس آخرين. وباختصار، لقد كان «الجهل»، سواء أهو حسن أم سيىء، مسألة علاقة إنسان بإنسان حصراً.

إلا أننا الآن، ومع ظهور الإسلام في مكة، نرى وضعاً جديداً ومختلفاً تماماً يظهر بين العرب.

فكما لاحظنا آنفاً، كان مفهوم «الجهل» مركزاً لشبكة مهمة من المفاهيم المترابطة بقوة في ما بينها مثل: الفخر بالقدرة الإنسانية، والاعتداد المطلق بالنفس والاستغناء، ورفض الخضوع أمام أية سلطة عليا، والإحساس المتقد بالشرف، وموقف الغطرسة الساخرة ممّن هم أدنى منزلة... إلى آخره. وشبكة المفاهيم هذه كلها، صارت الآن في القرآن، موجّهة إلى النبي محمّد [ﷺ] والكتاب الذي أوحيَ إليه، و«الآيات» الإلهية. وهي تبعاً لذلك، وفي النهاية، موجهة إلى الله ذاته.

بكلمات أخرى، لقد فسّر القرآن الموقف العدائي الذي أبداه العرب الوثنيون تجاه الهداية الإلهية (الهدى) في إطار شبكة «الجهل» التي تميز العرب «الجاهليين» إلى حدّ بعيد.



الشكل رقم (8-2)

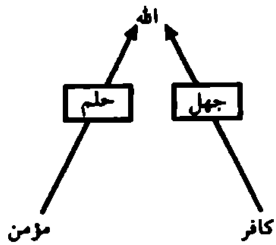
لكن لا بد لنا من ملاحظة أن «الجهل»، إذ فُسّر على هذا النحو، لم يعد كما كان. فقد طرأ على بنيته تحوّل جذري، ذلك أن «الجهل» بهذا التفسير لم يعد أفقياً، أي علاقة إنسانية (الاتجاه I)، بل علاقة بين الإنسان والله، إذ إننا هنا، نرى العرب الوثنيين يتخذون موقف «الجهل» تجاه الله (الاتجاه II)، وهو من وجهة نظر القرآن وقاحة غير معقولة من جانب الإنسان لأنه «عبد» أساساً؛ عبد مطلق الضعة. ولا ينبغي له أن يكون أي شيء آخر. ومن ثمّ لا بدّ من التخلص من «الجهل» بمعناه هذا في حضرة الربّ العظيم.

ما الذي يتبقى بعد ذلك؟ طبيعي تماماً أن يكون المفهوم النقيض: «الحلم»، فهذه هي النتيجة المنطقية الوحيدة، ذلك أنه وبصورة عامة، عندما يكون المفهوم (أ) والمفهوم (ب) متضادين أحدهما مع الآخر، فإن نفي (أ) يعني منطقياً إثبات (ب). والواقع أنه هذه هي العلاقة التي كانت بين «الجهل» و«الحلم» بدقة في العصر «الجاهلي».

إلا أنّ هذه العلاقة في التصوّر الإسلامي لم تبق على حالها بين المفهومين، إذ يكونان موجهين إلى الله. فما دام «الجهل» نموذجاً سلوكياً إنسانياً خالصاً، فإن نفيه كان يعني دوماً «الحلم». وفي موقف كهذا، عندما يقال لك إنك ينبغي ألا تتصرف تجاه إخوتك بأسلوب «الجاهل»، فإن ذلك يتضمن بالضرورة أنك يجب أن تتصرف بأسلوب «الحليم». لكن هنا، في حضرة الرب العظيم، حيث الإنسان عبد له، وعليه أن يتصرف كما ينبغي لعبد، لم تعد هذه الصيغة الخاصة لكل من «الجهل» و«الحلم» مقبولة، ذلك أن «الجهل» كموقف من الإنسان تجاه الله ربّه غير وارد بالطبع. وكذلك هو الحال في ما يتعلق بـ «الحلم»، إذ إنه كما رأينا آنفاً يقوم جوهرياً على مفهوم «القدرة». [فـ «الحلم»] بوصفه سيطرة واعية للمرء على مشاعره وعواطفه الخاصة، وبوصفه تصبّراً

وتجمّلاً، يبدو من الناحية الخارجية لطفاً ورزانة. ولكن ثمة وراءه دوماً إدراكاً عميقاً من المرء لقدرته المتفوقة الخاصة به، والتي يمكن لها في أية لحظة أن تتحوّل إلى غضب متفجر مريع.

[238] وليس هذا بالتأكيد هو الموقف اللائق بالإنسان الذي عليه أن يتّخذه تجاه الله، ربّه. فهذا لا يمكن أن يكون موقف «عبد».



الشكل رقم (8-3)

وكما لاحظنا أعلاه، فإن القرآن فسّر العداء وعدم الإذعان من قبل الكفّار، كحالةٍ قصوى للغطرسة الإنسانية المستمدة من «حميّة الجاهلية». وباختصار، لقد تجرأ الكفّار على اتخاذ موقف «الجهل» الذي لا يعقل هذا تجاه الله. غير أنّ ذلك لا يتضمن على أي حال أنّ على المؤمن الصادق اتخاذ الموقف البديل ـ أي «الحلم» تجاه الله (كما هو مبين بالرسم التوضيحي)، ذلك أنّ «الحلم» في المنظور القرآني فعل تجاوز لحدود الإنسان، لا يقل إفراطاً عن اتخاذ موقف «الجهل».

إنّ المؤمن الحقيقي، أي «العبد» الحقيقي بكل ما في الكلمة من معنى، يجب أن يتجاوز مستوى «الحلم» كثيراً باتجاه التسليم لله والتواضع أمامه، وأن يتخلى عن كل وعي بالاستغناء والقوة الذاتية. والمطلوب منه هو الخضوع المطلق، غير أن هذا الخضوع، إذ يصل إلى هذه الدرجة، فإنه لن يكون «حلماً»، بل إنه «إسلام».

هكذا، نرى كيف أن مفهوم «الإسلام» ينتسب تاريخياً إلى مفهوم «الحلم» القديم، ومع ذلك يتميّز منه بوضوح في الوقت نفسه. ومن وجهة النظر القرآنية، لم يكن «الإسلام» ـ بمعنى الانقياد وتسليم الذات المطلق ـ نفياً مباشراً ورفضاً بسيطاً لـ «الحلم»، بل كان بالأحرى استمراراً وتطوّراً له. فلقد دفع التصور الجديد هذه الميزة العربية العريقة إلى الأمام، وأوصلها إلى مداها الأقصى. وكان هذا الدفع من الشدة إلى درجة أن المفهوم في الحقيقة كان لا بد من أن يتجاوز حدوده الأصلية ويتحول إلى شيء مختلف تماماً هو «الإسلام». لقد كان مفهوم «الإسلام» بهذا الاعتبار تحوّلاً جذرياً لمفهوم «الحلم» حتّمته حقيقة أن الموضوع الذي صار الإنسان يواجهه الآن لم يعد شخصاً عادياً، بل ذات ربّه المطلقة الجلال.

وهذا ما عنيته قبلاً بقولي إن «الحلم» كان بمعنى ما الشكل قبل الديني وقبل الإسلامي للإسلام. لكن بالطبع، كان لا بد [239] لمفهوم «الحلم» نفسه من أن يختفي من المسرح كموقف ديني أساسي للإنسان تجاه الله. ففي خدمة العبد لسيده بإخلاص، لا ينبغي أن يكون ثمة أدنى إحساس بالاستغناء الذاتي والتفوق. ولا يمكن لمفهوم «الحلم» أن يبقى على حاله إذا جرِّد من هذا العنصر الأخير. ففي التصور القرآني، وحده الله هو الجدير حقاً بأن يكون «حليماً» تجاه عباده، وليس العكس.

وإذا كان مفهوم «الحلم» مسنداً إلى الإنسان قد كفّ عن الفعل في القرآن، فإن هذه الحقيقة توحي بأن هناك تنظيماً مفهومياً جديداً كان يمضي قدماً، أو تفصيلة جديدة ـ باستخدام أحد المصطلحات الفنية التي أوضحتها سابقاً ـ للواقع الإنساني.

ووفقاً لهذه التفصيلة المفهومية الجديدة، فإن الحقل الواسع الذي كان يغطيه من قبل مفهوم «الحلم»، كان لا بد من إعادة

تنظيمه كلّياً. فقد تم رسم خطوط جديدة، وظهرت إلى الوجود قطاعات جديدة. ففي السابق كان التضاد: «جهل»/ «حلم»، أما الآن، وفي القرآن، فقد تخلى مفهوم «الحلم» كمضاد لـ «الجهل» عن موقعه لعدد من المفاهيم الجديدة. والإسلام هو الأكثر أهمية من بينها، بكل ما للكلمة من معنى.

في الوقت نفسه، فإن مفهوم «الجاهل» الذي ظلّ يؤدي دوراً مهماً في الرؤية القرآنية للعالم كموقف نموذجي للكفار العنيدين، قد نُسخ بالمفهوم الذي ما يزال الأكثر أهمية، وهو مفهوم «الكافر» بكل ما للكلمة من معنى أيضاً. إنّ هذا قد أظهر إلى الوجود تضاداً جديداً: «كافر»/ «مسلم».

إنّ ذلك يعلّمنا أن نقرأ وراء هذين المصطلحين، كل المضامين الدينية والأخلاقية للتغاير القديم بين «الجاهل» و«الحليم»، لكن في ضوء جديد تماماً يصدر عن إعادة التنظيم الجوهرية للمفاهيم.

III. تصوّر «الدين» بوصفه «طاعة»

لقد اخترت هذه القضية للمناقشة في هذا الموضوع مع بعض التردد، ذلك لأن الموضوع كله محاط بالشكوك «الفيلولوجية» التي تصعب إزالتها الى حدّ اليأس تقريباً. إنّ المناقشة الرئيسية لهذا القسم لا بدّ من أن تكون إشكالية إلى حدٍّ بعيد، إذ إنّ الكلمة المفتاحية «دين» التي تمثل المحور الأساسي للمناقشة ككل، كلمة إشكالية بذاتها من حيث معناها الأصلي.

وإذا كنت، على الرغم من ذلك، قد قررت ألا أتخلّى كليةً [240]
عن محاولة تحليل معنى الكلمة، فإن ذلك يعود أساساً إلى أنّها ذات صلة وثيقة خاصة بموضوع هذا الفصل: علاقة الرب ـ العبد بين الله والإنسان، أعني لأن معنى كلمة «دين» يتضمن إلى غيره من العناصر، عنصر «الطاعة» و«العبودية» الدلالي البارز.

ولا ريب في أنّ إمكانية تعقّب «الدين» إلى معنى «الطاعة والعبودية» لن تكون يقينية، لكن ذلك ليس مستحيلاً. هذا فضلاً عن أنّ القرآن كما سنرى في ما يلي يربط بوعي هذين المفهومين أحدهما مع الآخر.

ومن المؤكد أنّ كلمة «دين» واحدة من أكثر الكلمات إثارة للجدل في المعجم القرآني كله، ومشكلتنا أننا لا نستطيع بسهولة تجاوز هذه العقبة أبداً بأن نتجاهل الكلمة ببساطة، لأنها مصطلح مفتاحي ذو أهمية قصوى في القرآن. ومهما يكن، فإن علينا البدء بافتراض أنّها واحد من أكثر المصطلحات المفتاحية القرآنية صعوبةَ تناولٍ من الناحية الدلالية، ذلك أن أصلها الاشتقاقي ملتبس أولاً. وظاهرياً، فإننا بإزاء كلمة واحدة ذات مقطع واحد، لكن المرجّح تماماً أننا في الواقع بإزاء أكثر من كلمة لها الصيغة نفسها بالضبط، أعني كلمتين مستقلتين أو أكثر، تعود إلى مصادر مختلفة يحتمل أنّها قد اكتسبت الصيغة نفسها مع الزمن. هذا فضلاً عن أن هناك إمكانية لأن يكون بعضٌ من معانيها المختلفة، على الأقل، ذا أصولٍ أجنبية.

إنّ لكلمة «دين» معنيين مهمين يمكن تمييزهما في القرآن: (1) الدين (بمعناه المعروف)، و(2) الحساب. ووفقاً لما يذهب إليه بعض الباحثين[37] في هذين المعنيين الأساسيين، فإن المعنى الأول ذو أصل فارسي، إذ تعني «*den*» في الفارسية الوسيطة تقريباً: «ديناً نظامياً»[38]. أما الثاني الخاص بالحساب، فيعود إلى العبرية، ذلك أن كلمة «*din*» العبرية تعني «حساب». وفوق ذلك، فإن التركيب الخاص «يوم الدين» يهوديّ على نحو نموذجي جداً.

---

(37) قـــارن: Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Gaekwad's Oriental Series; no. LXXIX (Baroda: Oriental Institute, 1938).

(38) قـــارن: Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion; a New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1963), pp. 287-289.

عليه، إننا هنا، بإزاء مشكلة معقدة ومركّبة تماماً. ففي ما يخص نظرية الأصل الأجنبي هذه، عليّ أن أسلّم كليةً بأنها ليست مستحيلة، لكني في الوقت نفسه لا أستطيع أن أتمالك نفسي من الشعور بأن هذا تبسيط مبالغ فيه للموضوع. وأعتقد أن علينا أولاً، وقبل اللجوء إلى هذا النوع من التفسيرات، أن نحاول معرفة ما إذا كان شرح الكلمة غير ممكن ضمن إطار واحد للجذر «د ي ن»، بحيث يمكن
[241] اختزال المعاني المختلفة كلها إليه. إن ذلك مستحيل من الناحية اللغوية. وفي حالة كهذه، فإن المختصّ بعلم اللغة الحديث يسلّم منذ البداية بوجود أكثر من جذر مستقل تحت صيغة مشتركة واحدة. وهذه الظاهرة معروفة تماماً بظاهرة «تعدد المعاني التجريدي».

وبأخذ هذا بنظر الاعتبار، لنبدأ بملاحظة أن استعراض الشعر «الجاهلي» يكشف عن المعاني الجذرية التالية: (1) العادة، و(2) الجزاء، و(3) الطاعة.

أول هذه المعاني الثلاثة، سنقوم بصرف النظر عنه ببساطة، إذ لا علاقة له بموضوعنا الحالي، ما لم تكن هناك إمكانية لأن نشتق معنى الممارسات الشعائرية الملازم لكلمة «دين» كعنصر دلالي من هذا المعنى، أي «العادة» أو «الطقس»، على أنه قابل أيضاً لأن يبدو بوضوح كحالة «تمدية» للمفهوم الأكثر أساسيةً للدين بمعنى «الإيمان الشخصي». وأيّاً ما يكون الأمر، عليّ أن أكتفي بإيراد مثال واحد من الأدب «الجاهلي»(39):

الا بات من حولي نياماً ورقّداً
وعاودني حُزني الذي يتجدّدُ
وعاودني ديني فبتُّ كأنّما
خلال ضلوع الصدرِ شِرعٌ ممدَّدُ

(39) لساعدة بن جُؤيّة. ديوان الهذليين، ج 1، ص 236، البيتان 1-2. [والدين هنا العادة كما هو واضح من كلام المؤلف والشرع الممدّد: وتر مشدود يرنّ].

... الآن، وفي العودة إلى المعنى الجذري الثاني «الجزاء»، يجدر بنا أن نلاحظ منذ البداية أنّ كلمة «دين» بهذا المعنى كثيراً ما ترد أيضاً في الشعر «الجاهلي». وهذا مثال نموذجي له من بين عدد كبير من الأمثلة[40]:

فلمّا صرّحَ الشرُّ فأمسى وهو عريانُ
ولم يبقَ سوى العُدوا نِ دِنّاهُمْ كما دانُوا

[242] .. ويستعمل القرآن أيضاً الكلمة نفسها بصيغة اسم المفعول، وبالمعنى الأساسي نفسه بالضبط في سورة الصافّات:

﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَدِينُونَ﴾[41].

إنه لذو أهمية كبيرة بالنسبة الى غرضنا الحالي أن يقال هذا تحديداً، إشارة إلى مفهوم يوم الحساب، أعني «يوم الدّين»، وهو بدقة اليوم الذي سيجازى فيه كل البشر من دون استثناء، كلٌّ وفق ما عمل في الدنيا. وهذا هو معنى «دين» في هذا التركيب الخاص.

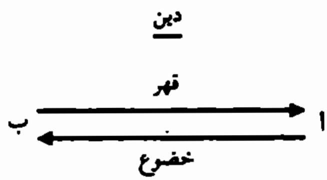
إنّ معنى «الجزاء»، أي «الحساب» في هذا السياق، كما هو واضح، ذو أهمية قصوى في رؤية القرآن للعالم. لكن موقعه الخاص يقع في الحقل الدلالي للأخرويات، وليس له علاقة مباشرة بموضوعنا الحالي. وما له صلة مباشرة به هو المعنى الجذري الثالث لكلمة «دين».

---

(40) لشهل بن شيبان. أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 2، البيتان 3-4.
[وهو الفند الزّماني: وأول هذه الأبيات:
صفحنا عن بني ذهلٍ وقلنا القوم إخوانُ
انظر: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ج 1، ص 34-35].
(41) القرآن الكريم، «سورة الصافات،» الآية 53.

إنّ المعنى الجذري الثالث لكلمة دين هو «الطاعة»، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه. وتوخّياً للدقة، فإنّ هذا الفهم ليس دقيقاً، وذلك لأن «الطاعة» تمثل وجهاً واحداً فقط من الموضوع. بتعبير أدق، إنّ كلمة «دين» (أو الفعل «دان») تنتمي إلى تلك الفئة الواسعة من الكلمات المعروفة بـ «الأضداد»، أي الكلمات التي لها معنيان متناقضان.

بتعبير آخر، إنّ لكلمة «دين» وجهين متضادين: الأول إيجابي، والثاني سلبي. أما جانبها الإيجابي فهو يعني: «يقهر»، «يقمع»، «يحكم بقوة»، ويعني جانبها السلبي: «يخضع»، «يستسلم»، «يصير طيّعاً منقاداً». وليس ثمة ما يدهش في هذا التضاد، إذ إنّه، كما في العديد من الكلمات الأخرى التي تنتمي
[243] إلى هذه الفئة، يمثل المنظور الخاص المتبلور في هذه الكلمة، الرؤية الدائرية للموضوع، التي تمكننا من أن نرى الشيء نفسه من كلتا النهايتين.



الشكل رقم (8-4)

هذا هو السبب في أن كلمة «دين» نفسها، وفي حالات كثيرة، قابلة لأن تفسر بكل من «القهر»، أي ممارسة قوة فائقة في إخضاع الآخرين، و«الطاعة». من دون القدرة على الجزم بصحة أيّ من هاتين الطريقتين في التفسير، إنّ حقيقة الموضوع تكمن في أن كلا المعنيين مقصود في الوقت نفسه، وبلا تمييز، أي أنّ مفهوم «الدين» شامل لهذين الاتجاهين المتضادين.

المثال التقليدي على هذا يقدمه بيت لعمرو بن كلثوم[42]:

ورثنا مجدَ علقمةَ بنِ سيفٍ أباحَ لنا حُصونَ المجدِ دِينا

«ورثنا مجد أحد أجدادنا، علقمة، الذي فتح لنا حصون المجد المنيعة بالقوة (ديناً = قهراً)، أو تحويلها إلى حالة الخضوع والانقياد المطلق (ديناً = طاعةً)».

وتظهر الكلمة عند زهير بن أبي سلمى كاشفة عن الازدواج المفهومي نفسه، إذ يصف الموقف الفعلي الذي عليه قبيلته من فوضى واضطراب كاملين قائلاً:

مــرِجَ الـــدِّيـــنُ ....(*)

إنّ هذا لا بدّ من أن يعني أنّ القبيلة في حالة من الفوضى، حتى إن أحداً لا يستطيع معرفة الذي يحكم من الذي يطيع.

وربما يصح الشيء نفسه على تعبير «في دين فلان» الذي يكثر وروده في الشعر «الجاهلي». وفي رأيي أن التعبير ينتمي إلى هذه الفئة، على الرغم من أنّ الشُّرّاح القدامى أجمعوا تقريباً على [244]
فهم هذه الكلمة بمعنى «الطاعة». وهذا مثال نموذجي[43]:

لئن حللتَ بجوٍّ في بني أسدٍ في دين عمروٍ حالتْ بيننا فَدَكُ

---

(42) انـظـر الـبـيـت 61 مـن: *Septem Mo' allakdt, carmina antiquissima Arabum: Textum adfidem optimorum cadd. et editt. Recensuit*, scholia editionis calcuttensis auctiora atque emendatiora addidit, annotationes criticas adiecit Friedrich August Arnold (Lipsiae: Vogel, 1850).

(*) [البيت بتمامه:

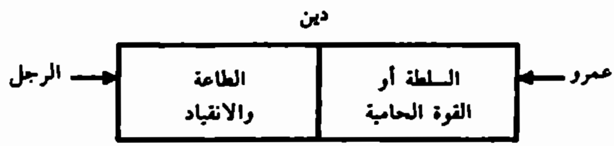
مــرِجَ الـــدِّيـــنُ فـــأعـــددتُ لـــه مـشـرِفَ الـحـارِكِ مـحـبـوكَ الـثـبَـجْ

وهو أول قطعة من ثلاثة أبيات في وصف الحصان، انظر: زهير بن أبي سلمى، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص 169].

(43) زهير بن أبي سلمى، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة أبي العباس أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني ثعلب (القاهرة: [دار الكتب المصرية]، 1944)، ص 138، البيت 1.

والشاعر هنا يهدّد رجلاً من بني أسد أساء إليه فيقول: «إنّ سهم (هجائي) المسموم سيصل إليك وينال منك، حتّى لو (هربت مني و) نزلت وادي جوّ عند بني أسد، في دين عمرٍو، وحتّى لو فصلت بيننا فدك».

إنّ عمْراً المشار إليه في هذا البيت هو ملك الحيرة المشهور عمرو بن هند بن المنذر ماء السماء. وعبارة «في دين عمرو» تعني ـ في هذا السياق ـ تحوّلك إلى تابع لعمرو، بأن تضع نفسك تحت حماية سلطته. وعليه، فإن مفهوم «الدين» هنا يشتمل على كل من «الطاعة» و«السلطان». بتعبير آخر، إنّ الشيء نفسه صار منظوراً إليه من جانبين متضادّين:



الشكل رقم (8-5)

إنّ الكلمة منظوراً إليها من جهة الملك، هي «سلطته» أو «قوته الحامية». لكنها من جهة الرجل الذي يحمي نفسه وراء النفوذ الملكي «طاعة» للمِلك.

وأعتقد أنّ هذا التفسير لا بدّ من أنه قد استُعمل في سورة يوسف، التي تخبرنا كيف أنّ يوسف في مصر نجح في احتجاز أخيه الأصغر بنيامين رهينة في السجن بحيلة ذكية:

﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ﴾[44].

وعادة ما فُهم أنّ هذه العبارة «في دين الملك» تعني «في [245]

(44) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآية 76.

شرع الملك»، أو «في قانونه». وهذا كما أعتقد واحد من الأمثلة على قراءة تصوّر لاحق في القرآن، ما كان يمكن له أن يظهر إلا بعد أن صار مفهوم «الشرع» بمعنى «القانون الديني» راسخاً بقوة.

وبالطريقة نفسها، يمكن لكلمة «دين» أن تُفهم بكل من معنى الطاعة المتواضعة، ومعنى الحكم المطلق، وذلك في سورة النحل، تلك الآية الجميلة إلى أبعد الحدود التي تصف كيف «يخضع لله» كل ما في السماء وفي الأرض، معبّراً بذلك عن خضوعه العميق وطاعته المطلقة:

﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا﴾(45).

وإذا كان التفسير أعلاه صحيحاً، فإن لكلمة «دين» في هذه الآية معنى مزدوجاً، فهي تعني من جهة «سلطان» الله المطلق، وتعني من جهة أخرى، أي لو نظر إليها من جهة مخلوقه، «الطاعة المطلقة».

وعلى أية حال، فإن الكلمة كثيراً ما تستعمل في الشعر «الجاهلي» بمعنى أكثر تخصصاً مثل «الطاعة» أو «المحكومية» أو «العبودية»(46):

أَبوا دينَ الملوكِ فهم لَقَاحٌ ....

«رفضوا أن يحكمهم الملوك لامتلائهم بالثقة بأنفسهم»

---

(45) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية 52

(46) عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، القطعة 6، البيت 2. [البيت ثاني أبيات ثلاثة يخاطب الشاعر بها امرأ القيس وتمام البيت:

.... إذا نُـدبـوا إلـى حـربٍ أجـابـوا

وقبله:

اتـوعِـد أسـرتـي وتـركـت حُـجـراً يَـريـغُ سـوادَ عـيـنـيـه الـغـرابُ

أبو زياد عبيد بن الأبرص، ديوان عبيد بن الأبرص، تقديم كرم البستاني ([بيروت: دار بيروت]، 1964)، ص 44].

(«لَقاح» صيغة المصدر من الفعل «لقح» الذي يعني «الحَبَل». وهنا تعني استعارياً «الثقة بالنفس»).

وربما يحسن بنا أن نقارن هذا بالبيت (25) من معلقة عمرو ابن كلثوم، حيث يعبّر عن هذه الفكرة بالضبط بالفعل «دان» نفسه(*):

. . . .   عصينا المَلْكَ فيها أن نَدينا

[246] ومثل ذلك، في البيت التالي لشاعر مجهول(47):

إذا انـتـدى واحـتـبـى بـالـسـيـفِ دانَ لـهُ
شُوسُ الرجالِ خضوعَ الجُربِ للطالي

... والإشارة هنا إلى أن الإبل الجرب تظهر الانقياد طوعاً لمن يطلي أجسادها بالزفت، لأن ذلك يجعلها تشعر بالراحة.

إنّ مفهوم الطاعة المطلقة والانقياد الذليل هذا، الذي يتضمّن معنى أن هناك شخصاً ما وراء المسرح يمارس قوة ساحقة مهيمنة، قد يكون بدقة أصل المعنى المهمّ الذي لحق بكلمة «دين» بمعنى العبادة. وإذا كان ذلك كذلك، فسيكون من الضروري تماماً تجاوز حدود العربية والبحث عن أصلها في الكلمة الفارسية «*din*» (في الفارسية الوسيطة «*den*» وفي الأفيستا(**) «*daena*»). إنّ

(*) [صدر البيت:
وأيّام لنا غُرٍّ طِوالٍ...].

(47) أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 709، البيت 1. [الشاعر مجهول فعلاً، وهذا البيت أول بيتين، ويعقبه:

كـأنـمـا الـطـير مـنـهـم فـوق هـامـهـمُ   لا خوف ظُـلـمٍ ولـكـن خـوف إجـلالِ

انظر: المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ج 4، ص 1624، وأبو تمام، ديوان الحماسة (1955)، ج 2، ص 585].

(**) [الأفيستا الكتاب المقدس للزرادشتية].

التطابق الشكلي ربما كان مجرد صدفة[48]. وأعتقد أن هذا ممكن ومرجّح تماماً، لأن هذا التصور للدين القائم على فكرة العبد المستسلم المحكوم بشكل مطلق من قبل ملكٍ متسلط، ينسجم كلياً مع نمط التفكير السامي النموذجي.

ولا أعتقد أن الأمر مجرد صدفة أن يتم في القرآن، وفي موضعين حاسمين، تحديد كلمة «دين» فعلياً، في إطار «عَبَدَ»، أي يعبد الله، بمعنى «يخدمه كعبد ذليل يطيع سيّده».

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ﴾[49]، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ. وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ. وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[50].

[247] ..ومن اللافت للنظر على حدٍّ سواء أن يتم الجمع في الآية التالية[51] بين الفعل «عبد» وبين تعبير «يجعل الدين خالصاً» الذي مرّ بنا:

﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾[52].

---

(48) قارن هذا بالرأي المعاكس الذي دافع عنه د. ولفريد كانتويل سميث في: Smith, *The Meaning and End of Religion; a New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, pp. 98-102.

من أن كلمة «دين» العربية، وفقاً له، كانت تنويعاً محلياً للمصطلح العالمي ذي الأصل الفارسي («din» أو «den») الذي انتشر بشكل واسع في بلدان الشرق الأوسط.

(49) القرآن الكريم، «سورة يونس،» الآية 104. «أعبد» و«تعبدون» من الجذر «ع ب د» الذي اشتقت منه كلمة «عبْد» (أي المملوك).

(50) المصدر نفسه، «سورة الكافرون،» الآيات 1-6.

(51) من البديهي أن تعبير «جعل الدين خالصاً» في هذا السياق وغيره مما يشابهه لا يتضمن أبداً «الإخلاص المؤقت» كما يتضمنها في حالة الكفار.

(52) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية 11.

إنّ الجمع بين «الدين» و«عَبَد» في هذا الموضع الذي استشهدنا به للتوّ لا يمكن أن يكون مجرد جمع سياقي، إذ لا يمكن فهمه إلا بافتراض أن ثمة علاقة داخلية عميقة بين المفهومين. وهذه المقاطع يمكن أن تعدّ غالباً تعريفاً لكلمة «دين» موحية بالكيفية التي ينبغي أن تفهم بها على نحو صحيح.

ومما تجدر ملاحظته، أيضاً، أنّ الكلمة «دين» نفسها، وعند المستوى التشكيلي، ترتبط في القرآن بكلمة «إسلام» كذلك. وعلينا أن نتذكر في هذا الصدد أن مفهوم «الإسلام» كما رأينا أعلاه، كان يقوم من ناحية الأصل في الأقل، على تصوّر أنَّ المرء عبدٌ منقاد لله:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾، و﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾[53].

[248] ووفقاً لرأي د. ولفريد كانتويل سميث[54]، فإن كلمة «دين» عموماً يمكن أن تفهم بمعنيين مختلفين، على الرغم من أنهما متعلقان أحدهما بالآخر ومرتبطان بقوة: **الأول** بوصفه مسألة شخصية عميقة، أو الفعل الوجودي لكل شخص مؤمن بشيء ما. إنّه باختصار «الإيمان». والآخر هو «الدين» بالمعنى «المادي»، أي كشيء مألوف للمجتمع، كقضية شعبية عامة موضوعية، تشتمل على كل العقائد والممارسات الشعائرية التي يشترك فيها أعضاء المجتمع. وكل من هذين المعنيين موجود في القرآن. ويبدو أن هذا الاستخدام المزدوج للكلمة نفسها يعود إلى «الجاهلية»، على الرغم من أنه في ذلك العصر لم يكن «الدين»، كفعل وجودي شخصي، كما يبدو، مصاغاً ولا متميّزاً بوضوح عن «الدين»،

---

(53) المصدر نفسه: «سورة آل عمران،» الآية 19، و«سورة المائدة،» الآية 3 على التوالي.

(54) Smith, Ibid., pp. 51-54.

بمعنى المجموع الكلي من الممارسات الشعائرية، ربما باستثناء الدوائر اليهودية والمسيحية. وقد يكون الأولى بنا الاعتقاد بأن تمييزاً كهذا في ذاته كان شيئاً غريباً تماماً على الوعي الديني للعرب «الجاهليين»، بل ربما كنا نحاول بصورة لاواعية ـ إذ نبحث عن تمييز كهذا في التفكير «الجاهلي» ـ أن نقرأ فيه تصوّراً تمَّ إنتاجه في عصور لاحقة.

فعندما يقول الشاعر النابغة مثلاً، إشارة إلى الغساسنة المسيحيين[55]، إن «دينهم قويم»، فإننا لا نستطيع أن نقرر على وجه الدقة ما إذا كان يعني أنّ إيمانهم راسخ أو أن دينهم (المسيحية) دين مستقيم، على غرار الشاعر الحنيفي أمية بن أبي الصلت، إذ يسمّي مذهبه «دين الحنيفة»، فليس واضحاً ما إذا كان المقصود منه ديناً مادياً، أو أنه إيمان شخصي غير مادي. وربما ينبغي لنا أن نقول إن المقصود هو الاثنين في الوقت نفسه إذا التزمنا بهذا التمييز الأساسي.

وفي ما يخصّ معنى الدين كنظام من الممارسات الشعائرية، فمن المؤكد تماماً أن المفهوم كان راسخاً بعمق في ذهنية العرب «الجاهليين». وسأورد هنا مثالاً غاية في الإثارة[56]:

حيّاكِ وَدٌّ فإنّا لا يَحِلُّ لنا   لهْوُ النساءِ وإنَّ الدِّينَ قد عَزَمَا

(55) استشهدنا به سابقاً، انظر الفصل الرابع، الفقرة الرابعة من هذا الكتاب.

(56) زياد بن معاوية النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني (بيروت: [د. ن.]، 1953)، ص 142، البيت 3. وقد أسيء فهم هذا البيت المشهور ذي الأهمية القصوى، في الغرب لمدة طويلة، وبأشكال مختلفة. للتفاصيل، انظر: Carlo Alfonso Nallino, «Il Verso de an-Nabighah sul dio Wadd,» in: Carlo Alfonso Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, a cura di Maria Nallino, pubblicazioni dell'Istitute per l'Oriente, 6 vols. (Roma: Istituto per l'Oriente, 1939-1948), vol. 3: *Storia dell'Arabia preislamica. Storia e istituzioni musulmane*, and vol 6: *Letteratura, Linguistica, Filosofia, Varia.*

وفي الديوان تم استبدال الكلمة الثانية «ود» بـ «ربي»، وقد تبيّن أن هذه ليست ـ

إنّ الشاعر هنا يترك فتاة جميلة تحاول إغواءه، معلناً أنّ ثمة أموراً أكثر جدية من اللهو عليه أن يركّز عليها. وبالمناسبة، فإن «وَدّاً» كان معبوداً وثنياً، وقد ذُكر في القرآن أيضاً[57]، فيقول: عسى أن يمنحك «وَدّ» حياة طويلة (أي وداعاً لك)، لأن مداعبة النساء لم تعد أمراً مسموحاً لي، ما دمت قد وطّدت العزم [249] على التركيز على «الدين»*.

إنّ السياق يبيّن بوضوح أن «الدين» في هذا البيت يشير إلى طقوس الحجّ الوثنية «الجاهلية» إلى مكّة. والشاعر يقول إنه قد صمم الآن جدّياً على الحج إليها، وأنّ اللهو مع النساء «حرام». إنّ المسألة ذات الصلة المباشرة بموضوعنا الحالي هي أننا هنا بإزاء حالةٍ استُعملت فيها كلمة «دين» بوضوح، بمعنى «الحج»، أي الطقس الديني.

ويبدو أنّ هذا الاستعمال الخاص للكلمة من قبل النابغة يوحي بأن العرب «الجاهليين» إذا استخدموا تعبير «دين النصارى» مثلاً، فمن المحتمل أنهم كانوا يعنون بذلك «الدين» كشيء مادي،

---

* الصيغة الأصلية للبيت،كما عرفت من معجم ياقوت الجغرافي (شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحرير فرديناند وستنفلد عن مخطوطات برلين، سانت بطرسبرغ، باريس، لندن وأكسفورد، 6 ج (ليبزيغ: بروكهاوس، 1866-1873)، ج 4، ص 913. [البيت من قصيدة النابغة التي أولها:

بانت سعادُ وأمسى حبلها انجذما   واحتلت الشَّرع فالأجزاع من إضما

النابغة الذبياني، المصدر المذكور، ص 61. برواية «ربي»، ولا توجد في الديوان بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم إشارة إلى هذا التغير عن الصيغة الأصلية، وبالمناسبة، فإن حذف أو تغيير أسماء الآلهة «الجاهلية» باسم الله أو ما يدل عليه، ظاهرة معروفة لدى الرواة من المسلمين، وذلك تحرجاً من ذكر الشرك. وقد أدت هذا التحرج إلى اندثار الكثير من تراث «الجاهلية» الثقافي. انظر: زياد بن معاوية الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ([القاهرة: دار المعارف]، 1977)].

(57) [قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا﴾] القرآن الكريم، «سورة نوح،» الآية 23.

كشيء مؤسس بشكل موضوعي، أي كنظام كلّي مؤلف من عدد من العقائد والممارسات الشعائرية التي يشترك فيها المجتمع[58].

ويستعمل القرآن الكلمة بكل من معنييها المادي وغير المادي. ويقدم التعبير «جعل الدين خالصاً» (مخلصاً) المثال الأفضل والأبسط للنوع غير المادي، حيث لا يمكن أن تعني كلمة «دين» إلا الإيمان الشخصي بالله، سواء أكان مؤقتاً أو دائماً. وكمثال على استعمال الكلمة بالمعنى المادي، يمكن أن نتلو الآية، حيث يُوصف اليهود وهم يقولون في ما بينهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾[59].

وفي الآية التي استشهدنا بها في آنفاً والتي تقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ. . . وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ يبدو أنّ كلمة «دين» تعني غالباً ديناً مادياً موضوعياً.

وإذا تقدمنا أكثر في هذا الاتجاه، أي باتجاه التمدية، عندها

(58) يقتبس ثيودور نولدكه من كتاب الأغاني بيتاً مثيراً، يستعمل فيه شاعر يهودي معاصر للنبي، عبارة «دين محمد» إشارة إلى الإسلام في: Theodor Noldeke, *Beitrage zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* (Hannover: [s. n.], 1864), p. 52.

[الشاعر اليهودي هو أوس بن دُبي القرظي يخاطب زوجته التي أسلمت:

دعتني إلى الإسلام يوم لقيتها ... فقلت لها لا بل تعالي تهوّدي

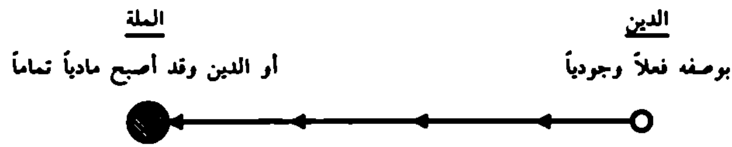
فنحن على توراة موسى ودينه ... ونعم لعمري الدينُ دينُ محمد

انظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص 22 و120. وبالمناسبة فإن رواية الأغاني تبدو محرفة عن الأصل، فعبارة «نعم الدين» لا تناسب السياق، والأصل كما هو واضح «بئس»، ولكن لم يكن بإمكان أبي الفرج أو غيره إلا أن يحرف الرواية الأصلية تحرجاً، وهذا مثال واحد على ما يشكو منه باستمرار دارسو الأدب في عصر صدر الإسلام من طمس وتحريف الكثير من الأشعار التي قيلت ضد الإسلام ورموزه في مرحلة الصراع بين المسلمين وغيرهم بعد الهجرة وفي حروب الردة].

(59) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 73.

سيتحوّل المفهوم إلى «الملّة» التي تعني الدين بوصفه شيئاً موضوعياً بكل ما في الكلمة من معنى، ونظاماً رسمياً من العقائد والشعائر التي تشكل مبدأ الوحدة لمجتمع ديني بعينه، وتعمل كأساس لحياته الاجتماعية. وخلافاً لكلمة «دين» التي ظلت محتفظة بالمعنى الدلالي للإيمان والاعتقاد الشخصي ـ الوجودي،
إذا جاز لنا القول، مهما كان مدى ذهابنا في اتجاه معناه المادي، [250]
فإن «الملّة» تتضمن شيئاً ما صلباً موضوعياً شكلياً، وتذكرنا دوماً بوجود مجتمع قائم على دين مشترك واحد.

وتتضح العلاقة بين هذين المصطلحين المفتاحيين من خلال هذا الرسم التوضيحي المبسط (الشكل رقم (8-6)):



الشكل رقم (8-6)

إنّ «الدين» ينشأ من «الطاعة» الشخصية الخالصة، كما رأينا، ويتقدم باتجاه أن يكون ماديّاً موضوعياً. وفي المرحلة الأخيرة من هذا التطور، في اقترابه أكثر من مفهوم «الملة»، يصبح «الدين» مترادفاً تقريباً مع المفهوم الأخير. وستتّضح هذه المسألة إذا قارنا الآية التي استشهدنا بها أعلاه من سورة آل عمران مع الآية التالية، حيث يشار إلى الموقف نفسه بالضبط، بكلمة «ملّة» بدلاً من «دين»:

﴿وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾(60).

(60) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 120.

ويظهر الترادف بين «الدين» و«الملّة» أكثر وضوحاً في الآية التالية حيث نقرأ:

﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[61].

إنه لذو أهمية أن نرى هنا ثلاثة مفاهيم مهمة قد سوّي بينها: «الصراط المستقيم» = «الدين الصحيح» = «ملة إبراهيم». [251]

ولكننا إذا أعدنا تعقب خطواتنا رجوعاً إلى مفهوم «الدين» عند نقطة البداية، فإننا سنرى مفهومي «دين» و«ملة» قد صارا يتميزان بوضوح أكثر فأكثر أحدهما من الآخر، ولهذا لا يمكن وضع أحدهما محل الآخر. فعلى سبيل المثال، نقرأ:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾[62].

يوجه الله هنا هذه الكلمات مباشرة إلى النبي محمد [ﷺ]، ويحثه على عبادة الله كما ينبغي لعبده. وواضح أن استبدال كلمة «دين» بكلمة «ملّة» مستحيل في هذا السياق، لأن الموضوع هنا معنّي بالموقف الديني لكل فرد، وليس النظام المتشكل موضوعياً للدين. إنّ «الملّة» بشكل جوهري قضية أمة، على حين أن «الدين» في وجهه الأصلي غير المادّي الموضوعي قضية كل فرد مؤمن.

(61) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 161.

(62) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية 2.

الفصل التاسع

العلاقة الأخلاقية بين الله والإنسان

I. إله الرحمة

في ما سبق، قمنا ببحث ثلاثة أوجه مختلفة للعلاقة الشخصية بين الله والإنسان. وفي هذا الفصل نعود إلى العلاقة الرابعة ـ والأخيرة وفقاً لتصنيفنا ـ بينهما، أعني العلاقة الأخلاقية.

إنّ أبرز ميزات التفكير الديني الذي نشأ في العالم السامي، سواء منه الخاص باليهودية أو المسيحية أو الإسلام، أنّ مفهوم الإله أخلاقيّ، بشكل جوهري. وما دام الله ذاته في هذه النظرة إلهاً أخلاقياً من ناحية الجوهر، فإن العلاقة بين الله والإنسان لا بدّ من أن تكون ذات طبيعة أخلاقية أيضاً. وبتعبير آخر، إنّ الله يتصرف تجاه الإنسان على نحو أخلاقي، أي بوصفه إله العدل والخير. والمتوقع من الإنسان بناء على ذلك أن يستجيب لهذه المبادرة الإلهية بطريقة أخلاقية أيضاً. وهي لحظة حاسمة ودقيقة في بنية دين مثل الإسلام أن يستجيب الإنسان حقاً بالطريقة الأخلاقية الصحيحة. إنها ليست مجرد مسألة الخير أو الشر الإنساني كما كانت في العصر «الجاهلي». فالأخلاق الآن جزء متمّم للدين، والدين كله متأصل فيها، ويعتمد بالتأكيد على استجابة الإنسان الأخلاقية.

ومن وجهة النظر هذه، يتكشف إله القرآن عن وجهين مختلفين يناقض أحدهما الآخر بصورة أساسية، وهذان الوجهان بالنسبة إلى الذهن المؤمن الورع ليسا سوى جانبين مختلفين للإله
[255] نفسه، لكنهما سيبدوان للعقل المنطقي العادي متناقضين. والواقع أن العديد من المفكرين عانوا كثيراً من أجل التوفيق بين هذين الوجهين. والمشكلة معروفة في كلٍّ من القرآن والعهد القديم.

يبيّن الله ذاته في أحد هذين الوجهين إلهاً للخير والكرم المطلقين، إلهاً للحب والرحمة التي لا تنتهي، الإله الرحمن الرحيم الغفور. ويشار إلى وجه الله هذا في القرآن بكلمات مفتاحية مثل: «نعمة» و«فضل» و«رحمة» و«مغفرة»، وما يماثلها.

وقد نوقشت هذه المشكلة وبحثت بتفصيل متعمق من قبل كلّ الذين درسوا القرآن والإسلام من وجهة النظر الدينية، حتّى إني لا أجد شيئاً أضيفه إليها تقريباً(1).

وثمة نقطة واحدة فقط ينبغي الإشارة إليها، وهي ذات صلة مباشرة أكثر بهدف هذه الدراسة. فحقيقة أن الله يتصرف تجاه الإنسان بطريقة رحيمة للغاية، ويبدي نحوه كل أنواع الخير والرعاية اللطيفة على شكل «آيات»، هذه الحقيقة الأساسية تحدد مسبقاً طريقة الاستجابة الصحيحة الوحيدة الممكنة من جانب البشر. وتلك الاستجابة هي «الشكر» على كل النعم التي وهبها الله لهم. لكن هذه الاستجابة كما قلت من قبلُ لا يمكن تصوّرها إلا على أساس الفهم والتقييم الصحيحين لـ «الآيات» الإلهية. ولن يكون «الشكر» بهذا الفهم ممكناً إلا عندما يستوعب الإنسان معنى «الآيات»:

---

(1) من أجل تحليل فيلولوجي للمصطلحات المفتاحية لهذا الحقل، انظر: Daud Rahbar, *God of Justice; a Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an* (Leiden: E. J. Brill, 1960), chaps. 13 and 18.

الآيات ← العقل ← الشكر

الشكل رقم (9-1)

وهذه هي الخطاطة النموذجية للترابط المفهومي الذي يخصّ هذه الظاهرة. ومن هنا، أصبح «الشكر» مفهوماً دينياً لأوّل مرة في تاريخ الأفكار عند العرب. وستتبيّن الأهمية البالغة لهذا المفهوم الجديد من حقيقة أنه [أي الشكر] يمثل القسيم الإنساني، إذا جاز القول، للخير الإلهي الجوهري، وهو على هذا النحو يرتبط من دون انفصال مع واحد من أكثر الأوجه تمييزاً للطبيعة الإلهية. كما تتضح أيضاً من خلال حقيقة أن بين «الشكر» و«الإيمان» مسألة خطوة واحدة لا أكثر، إلى حدّ أن «الشكر» في مواضع كثيرة من القرآن مرادف تقريباً لـ «الإيمان». وهذا ما رأيناه سابقاً عندما ناقشنا مفهوم «الآية».

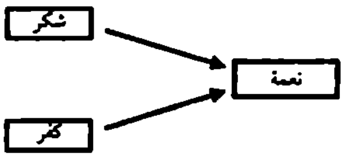
إنّ نقيض «الشكر» هو «الكفر» الذي يعني بدقة «الجحود» أو «إنكار الفضل». ومن دون الحاجة إلى مزيد من التوضيح، سيكون [256
من السهل تماماً فهم الكيفية التي اكتسب بها مفهوم «الجحود» ـ هذا الذي لم يكن له شأن بالدين مطلقاً قبل الإسلام ـ أهمية دينية خصوصية في النظام القرآني.

لكن بنيته المفهومية نفسها كانت موجودة وراسخة بقوة في «الجاهلية»، وذلك قبل أن يصير مفهوماً بهذا المعنى الديني. ولا عجب، فحتى في العلاقات الدنيوية العادية بين الناس تتطلب الأخلاقُ الإنسانية في كل مكان تحقُّقَ هذه البنية فعلياً. فعندما يُفْضِلُ عليك شخص ما، أعني عندما يهبك «نعمة»، فإنّ ردّ فعلك الطبيعي تجاهها ينبغي أن يكون الشكر والامتنان. إنّ هذا واحد من القوانين الأساسية الحاكمة للعلاقات الأخلاقية بين البشر. ولكن ثمة أيضاً حقيقة لا يمكن إنكارها، وهي أنّ هناك ردّ فعلٍ اختيارياً ينتهك هذا القانون الأخلاقي الأساسي عيناً. ولسوء

الحظ، فإن الطبيعة الإنسانية تحرّض الإنسان وتحثه على التصرف غالباً على هذا النحو، كما يقول القرآن نفسه:

﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾[2]. ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾[3].

عليه، فإن «الجحود» أو «إنكار الفضل»، سواء أكان دينياً أم غير ديني، اسم لهذه الطريقة من استجابة الإنسان للخير الذي يقدمه له شخص آخر. وهذه البنية تظلّ كما هي، بغض النظر عما إذا كانت النعمة الممنوحة دنيوية الطبيعة أو دينيّتها. وقد اعتاد العرب «الجاهليون» أيضاً على العيش وفقاً لما تمليه القاعدة الأخلاقية العليا المتمثلة في «شكر النعمة».



الشكل رقم (9-2)

والبيت التالي لشاعر هُذليّ يكشف عن هذه البنية المفهومية بشكل واضح ومختصر جداً[4]:

فإن تشكروني تشكروا ليَ نعمةً
وإن تكفُروني لا اكلِّفكمْ شُكري

---

(2) القرآن الكريم، «سورة العاديات،» الآية 6. «كنود» مرادفة لـ «كافر».

(3) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية 15.

(4) للعجلان بن خويلد. ديوان الهذليين، 3 مج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1945-1950)، مج 3، ص 113، البيت 1. [من قصيدة له أولها:
متى لامني فيها فإنّي فعلتها ولم آتها من ذي جبانٍ ولا سِرّ].

ويقول سَلَمة بن الخُرشُب مشيراً إلى فرس ذات قوائم خارقة [257] في سرعتها أنقذت حياة رجل من خطر الموت[5]:

فأثنِ عليها بالذي هيَ أهلُهُ ولا تَكْفُرَنْها، لا فلاحَ لكافرِ

ويقول عنترة على نحو أكثر إحكاماً[6]:

فلا تكفر النعمى... ....

وقد أخذ القرآن هذه البنية كما هي تماماً، وارتقى بها إلى المستوى الديني، مثلما فعل في كثير من الحالات الأخرى. فقد ظلت البنية أو الصيغة المفهومية نفسها بالضبط، لكنها الآن دفعت للعمل على المستوى الأرقى للعلاقة الروحية بين الله والإنسان. فأصبحت «النعمة» في هذه الحالة النعمة الإلهية التي يستجيب لها الإنسان إمّا على نحو صحيح بـ «الشكر» أو على نحو خاطئ بـ «الكفر».

وطبيعي تماماً أن يتطور مفهوم «الشكر» في هذا الحقل الدلالي الخاص إلى مفهوم «الإيمان» بسهولة. وتبعاً لذلك، يتحوّل

(5) أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، 2 مج في 1 (القاهرة: [مطبعة المعارف]، 1942)، القصيدة 5، البيت 7. [من قصيدة له أولها:

إذا ما غدوتم عاملين لأرضنا بني عامر فاستظهروا بالمرائر

انظر: أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، ديوان المفضليات: وهي نخبة من قصائد الشعراء المقلين في الجاهلية وأوائل الإسلام، مع شرح وافر لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري؛ تحرير كارلوس يعقوب لايل، 3 ج ([أكسفورد: كلارندون بريس، 1918-1924])، ص 35].

(6) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي؛ وقدم له إبراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية، [د. ت.])، ص 46. النُعمى= النعمة. [البيت بتمامه:

فَلا تَكفُرِ النُعمى وَأَثنِ بِفَضلِها وَلا تَأمَنَن ما يُحدِثُ اللَهُ في غَدِ

البيت ليس من شعره الموثق].

مفهوم «الكفر» نفسه، إذ يفقد بسرعة معناه الدلالي الأصلي «الجحود»، إلى مفهوم «عدم الإيمان». ومن هنا يصبح في تضاد مفهومي مباشر مع «الإيمان»:

﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ﴾، و﴿قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُواْ إِنَّا بِالَّذِيَ آمَنتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾[7].

[258] إنّ التحوّل الدلالي لـ «الكفر» من «الجحود» إلى «عدم الإيمان» كان أكثر تأثراً، وبصورة كلية، من تحول «الشكر» من «الامتنان» إلى «الإيمان»، ذلك لأن وجود كلمة «الإيمان» ذاتها في هذه الحالة الأخيرة، جعل من غير الضروري، أو بالأحرى أعاق نموّ الكلمة الأخرى التي كانت ستحلّ محلّها، بينما في حالة «عدم الإيمان» لم يكن ثمة كلمة كهذه للمفهوم سابقة الوجود. ومن هنا دخل «الكفر» فوراً، إذا جاز التعبير، واحتل المقعد الشاغر.

II. إله العقاب

لأولئك الذين يختارون «الكفر» بدلاً من «الشكر» أو «الإيمان»، أعني الذين يرفضون بعنادٍ التواضعَ أمام الله، أيضاً لأولئك العابثين اللامبالين بطبيعتهم، الذين يقضون حياتهم في اللهو واللعب والضحك والعربدة، غير عابئين إطلاقاً بالحياة الآخرة، وباختصار «الغافلون»؛ لأولئك الناس، يظهر الله وجهه الآخر.

إنّ الله هنا هو إله العدالة الصارمة التي لا تضعف وإله «الحساب العسير» في يوم القيامة «الشديد العقاب» و«ذو الانتقام» الذي يصيب «غضبه» كلَّ من يقع عليه بالدمار[8].

---

(7) القرآن الكريم: «سورة آل عمران،» الآية 86، و«سورة الأعراف،» الآية 76 على التوالي.

(8) [قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾] المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية 81.

وقد تم بحث هذا الوجه من الله أيضاً، وبشكل تام، من قبل كل من درس القرآن من وجهة النظر الدينية، إلى درجة أني لا أجد أية ضرورة حتى للإشارة إليه الآن. إذن سأتناول هنا الجانب الإنساني من المسألة فقط، أعني الكيفية التي ينبغي على الإنسان أن يستجيب بها لهذا الوجه وفقاً للقرآن.

إنّ النقطة الحيوية لكل هذا هي المفهوم الأخروي «يوم القيامة»، إذ يهيمن الله على كل شيء بوصفه الحاكم الصارم الدقيق العادل الذي لا يقف البشر أمامه إلا صامتين منكّسي الرؤوس. ويجب أن تكون صورة اليوم الفاصل قائمة دوماً أمام عيون البشر، على ذلك النحو الذي يُفترض به أن يؤدي بهم إلى الجدّيّة في الحياة، بدلاً من الغفلة والطيش. وهذه هي السمة السائدة للتقوى الإسلامية. ولا يمكن لكل من يقرأ القرآن أن يخطئ أن سمة الجدية المطلقة في الحياة، المتأتية من قرب مجيء [59]
يوم القيامة، كانت قوية على نحو خاص في المرحلة المكّية. وهذه هي «التقوى» في معناها الأصلي.

وقد فقدت كلمة «تقوى» طابعها الأخروي إلى حدٍّ كبير بمرور الزمن، وصارت في النهاية تعني ما تعنيه كلمة «وَرَع» فعلياً. لكنها ظلت من حيث الأصل تتضمّن طابعاً خصوصياً جداً يرتبط بمفهوم يوم القيامة، مباشرة:

﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(9).

إنّ اجتماع الكلمات الثلاث: «اتّقاء» و«الله» و«العقاب» في هذه العبارة القصيرة يكشف بوضوح بالغ البنية الأساسية لـ «التقوى» القرآنية، في شكلها الأصلي. إنّ «التقوى» بهذا المعنى مفهوم أخروي، يعني بما هو كذلك «الخوف الأخروي من الحساب الإلهي». ومن هذا المعنى الأصلي يُشتق معنى «الخوف

(9) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 2.

الورع من الله»، ثم يأتي بعد ذلك في النهاية معنى «الورَع» الخالص البسيط.

والآن ماذا كانت كلمة «تقوى» (أو بالأحرى الفعل اتّقى تعني في «الجاهلية»؟ علينا أن نلاحظ في المقام الأول أنّ الكلمة لم تكن شائعة الاستعمال بالمفهوم الديني في العصر «الجاهلي» على الإطلاق، ربّما باستثناء جماعات الحنفاء الخاصة، وعند أولئك الذين كانوا تحت تأثير اليهودية بشكل واضح، مثل الشاعر زهير بن أبي سلمى. إن كلمة «متّق» (من تقوى)، أي «المؤمن الورع» بالمعنى التوحيدي ترد في شعر الشاعر الحنيف أمية بن أبى الصلت كما رأينا سابقاً، وكذلك في ديوان لبيد الذي أعتبره حنيفاً في نظرته الدينية تقريباً. وهنا سأورد مثالاً ذا أهمية بالغة من ديوان زهير بن أبي سلمى(10):

ومَنْ ضَرِيبَتُهُ التقوى ويعصِمُهُ

من سيّىءِ العَثَراتِ اللهُ والرَّحِمُ

ولا بد من أن يكون واضحاً لكل قراء الأدب «الجاهلي» أنّ
[260] هذا لم يكن المعنى المعتاد للكلمة في «الجاهلية»، ولحسن الحظ بالنسبة الى هدفنا، فإن الفعل «اتّقى» كان واحدة من الكلمات المفضّلة لدى الشعراء «الجاهليين»، فنحن نلتقي بها في كل مكان تقريباً ودوماً بالبنية المفهومية الأساسية نفسها بالضبط. ولدينا عدد كبير من الأمثلة في متناولنا، مما يُبيّن بوضوح أن الكلمة لا تحمل أي معنى ديني مباشر، ناهيك بمعنى «الورع».

ما هي إذن البنية المفهومية الأساسية التي تبيّنها هذه الأمثلة؟

---

(10) زهير بن أبي سلمى، شرح ديوان زهير بن ابي سلمى، صنعة أبي العباس أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني ثعلب (القاهرة: [دار الكتب المصرية]، 1944)، ص 162، البيت 2.

لا شيء أكثر إيضاحاً بهذا الصدد من التفسير الذي قدّمه التبريزي في شرحه ديوان الحماسة ومفاده:

«الاتقاء أن تجعل بينك وبين ما تخافه حاجزاً يحفظك»[11].



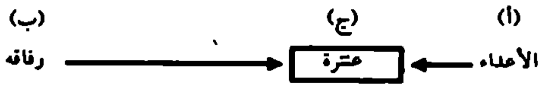
الشكل رقم (9-3)

..إنها تعني باختصار الدفاع عن الذات بواسطة شيء ما، والموقف العام هو كما يلي: رجلٌ ما (أ) يرى شيئاً ما (ب) قادماً باتجاهه، ويبدو خطيراً مميتاً أو مؤذياً على الأقل. إنه لا يريد أن يصل إليه، وعليه إيقافه قبل أن يصل ويؤذيه. ولذا يضع بينه وبين الشيء (ب) شيئاً ما (ج)، وهو قوي بما يكفي لإيقاف تقدمه. إنّ كل الأمثلة «الجاهلية» على هذا الفعل، وكيفما كان تعقيد الشكل الخارجي وتركيبه، قابلة للتفسير في إطار هذه الصياغة الأساسية. وإليك بعض الأمثلة النموذجية، وأولها من معلقة عنترة[12]:

إذ يتّقون بيَ الأسِنّةَ لم أخِمْ   عنها ولكنّي تضايقَ مَقدِمي

واضح أن الموقف هو مثل هذا:

[261]



الشكل رقم (9-4)

---

(11) حبيب بن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، مختصر من شرح العلامة التبريزي؛ علق عليه وراجعه محمد عبد المنعم خفاجي، 2 ج (القاهرة: [محمد علي صبيح]، 1955)، القطعة 254، البيت 5.

(12) انظر: البيت 64 من المعلقة في: *Septem Mo' allakât, carmina antiquissima Arabum: Textum adfidem optimorum cadd. et editt. Recensuit,* scholia editionis calcuttensis auctiora atque emendatiora addidit, annotationes criticas adiecit Friedrich August Arnold (Lipsiae: Vogel, 1850).

والمثال التالي من معلقة زهير، يبيّن النموذج نفسه بالضبط[13]:

وقال سأقضي حاجتي ثمّ اتّقي عدوّي بألفٍ من ورائي مُلجَمِ

«قال سأحقق رغبتي؛ أي سأقتل الرجل الذي قتل أخي، وعندها: أنا (أ) سأدافع عن نفسي (أتقي) ضد الأعداء (ب) الذين سيأتون بالتأكيد للثأر، بواسطة ألف من الخيل (ج) ملجمة كلها دعماً لي.

وأما هذا المثال فهو أكثر تعقيداً بكيفية ما، وإن كان بالبنية الضمنية نفسها بالضبط، وهو مأخوذ من ديوان المفضّليات، والشاعر هو المرّار بن منقذ[14] الذي ألّف قصائده بالروح «الجاهلية» النموذجية، على الرغم من أنه أمويّ:

تتّقي الأرضَ وصُوّانَ الحصى بوَقَاحٍ مُجْمِرٍ غيرِ مَعِرْ

إنّ هذا جزء من وصف ناقة الشاعر، وهو يقول إنّ ناقتي تحمي نفسها؛ «تتّقي» أذى الأرض الصخرية بأخفافها الصلبة، وحرفياً: «إنّها تضع بينها وبين الأرض وحجارة الصوّان الحادّة خفّاً صلباً مكتنزاً يظلّ سليماً بما يحيط به من حلقة الشعر الكثيفة».

ويقدم القرآن أيضاً مثالاً مثيراً استعمل فيه الفعل «اتّقى» بالمعنى المادي نفسه بالضبط، وليس الروحي:

﴿أَفَمَن يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[15].

(13) انظر البيت 36 من المعلقة في: المصدر نفسه، وزهير بن أبي سلمى، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ص 22، البيت 2.

(14) الضبي، المفضليات، القصيدة 16، البيت 30. [سبقت الإشارة إلى هذه القصيدة].

(15) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية 24.

إنّ المضمون الساخر لهذه الآية أنّ يدي الكافر اللتين يحمي بهما نفسه عادة ضد الخطر مقيدتان إلى رقبته في ذلك اليوم، لذا فهو لا يملك إلا وجهه ليحمي نفسه به. وقد تركت الجملة نفسها غير منتهية، والمعنى الكامل هو شيء ما كهذا:

أيكون رجل كهذا مثل أولئك الذين هم بأمانٍ تامٍّ من العذاب؟ [262]

غير أنّ هذا المثال حالة استثنائية في القرآن، إذ يرد الفعل «اتّقى» دوماً تقريباً في سياقات ذات طبيعة دينية. وفي «الجاهلية»، على عكس ذلك، استُعمل الفعل غالباً بالمعنى المادي الجسدي. وإنّ أقصى ما بلغته «الجاهلية» في هذا الاتجاه يتمثل في تلك الحالات التي استُعملت فيها الكلمة بالمعنى الأخلاقي، أعني درجة أكثر رَوْحَنةً من المعنى الجسدي المادّي المحض.

والمثال التالي(16) ذو فائدة خاصة في هذا الصدد، لأنه يكشف عن البنية الأساسية لهذا المفهوم إذا استُعمل لمجال الحياة الأخلاقي.

ومَنْ يَجْعلِ المعروفَ مِنْ دُوْنِ عِرضِهِ
يَفِرْهُ ومن لا يتّقِ الشتمَ يُشْتَمِ

ومن اللافت للنظر أن نلاحظ أن النصف الأول من البيت يشكل نوعاً من التعريف البنيوي لمفهوم «الاتقاء». ويعبر صدر البيت التالي وبشكل أكثر إحكاماً عن الفكرة نفسها بالضبط(17):

وكلُّ كريمٍ يَتّقي الذمَّ بالقِرى

---

(16) معلقة زهير، البيت 51 من: *Septem Mo' allakât, carmina antiquissima Arabum: Textum adfidem optimorum cadd. et editt. Recensuit.*

(17) لعمرو بن الأهتم. حبيب بن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة، القطعة 718، البيت 4. [البيت بتمامه:

وكل كريم يتقي الذم بالقرى   وللحقّ بين الصالحين طريقُ -

... بمعنى أنه يضع بينه، أي بين شرفه الشخصي واللوم المحتمل من الآخرين، فعلَ إنفاقه لماله بكرمٍ لا حدود له.

ويمكن لنا، بحق، أن نعدّ هذه الحالات ـ التي استُعملت فيها البنية المفهومية التي نحن بصدد تحليلها، في المجال الأخلاقي ـ كمرحلة وسطى بين «الاتقاء» المادي المحض و«الاتقاء» الديني الروحي المحض.

لقد تقدم التصوّر الحنيفي الذي ينتمي إليه الفكر القرآني خطوة إلى الأمام، وروحن هذه البنية المفهومية بشكل كامل، ومع [263] ذلك لم تتغيّر البنية الشكلية نفسها. فهنا، لم يعد الأذى المحتمل على (ب) خطراً مادياً معتاداً، بل إنه خطر أخروي، أي العقاب الشديد القاسي الذي سينزله الله ذاته بالذين يرفضون الاستسلام والإيمان. وفي هذا السياق، يعني «الاتّقاء» أن يحمي المرء نفسه من العقاب الإلهي الموشك على الوقوع، بأن يضع بينه وبين نفسه درعاً واقياً من الطاعة والإيمان الورع. وقد أكد هذا التفسير ما يذهب إليه مؤلفا تفسير الجلالين حيث يعني الفعل «اتقى» وفقاً له: أن تحمي نفسك من العقاب الإلهي بأن تضع بينه وبين نفسك «ترس العبادة». إنّ هذه البنية الأساسية جليّة في آيات مثل هذه:

﴿فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[18].

= وهو من أبيات أولها:

ذريني فإن الشُّحَّ يا أم هيثمٍ لصالح أخلاق الرجال سَروقُ

أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، 4 ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951-1953)، ج 4، ص 1652، وابو تمام، ديوان الحماسة (1955)، ج 2، ص 301].

(18) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 24. للمفسرين القدامى رأي هو أن =

﴿وَاتَّقُواْ يَوْماً لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً﴾؛ ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الآخِرَةِ﴾، و﴿قُلْ إِنِّيَ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[19].

[264] والآية التالية ذات أهمية خاصة في هذا الصدد، لأنها تبيّن العلاقة الدلالية الصميمة القائمة بين الطابع النفساني للخوف والتقوى:

﴿لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ النَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾[20].

لكن، ومع مرور الزمن، أصبح هذا الطابع الأخروي القويّ أكثر ضعفاً، حتّى بلغ معنى «التقوى» في النهاية المرحلةَ التي لم يعد له عندها أية صلة واضحة بفكرة يوم القيامة والخوف منه. وصار المكافئ الأقرب لـ «الورع». وعند هذه المرحلة لم يعد لـ «التقوى» شأن تقريباً بمفهوم «الخوف»، وهذا هو السبب في أنّ كلمة «متّقٍ» ـ صيغة اسم الفاعل من «الاتقاء» ـ غالباً ما تستعمل في القرآن بمعنى «المؤمن الورع» في تضادّه مع «الكافر»[21].

لقد أعطي «المتّقي» عند هذه المرحلة في القرآن نفسه تعريفاً لا يختلف من حيث الجوهر عن تعريف «المسلم» و«المؤمن». ففي سورة البقرة عُرِّف بأنّه الرجل الذي «يؤمن بالغيب ويقيم الصلاة

ـ المقصود بـ «الحجارة» هو «الكبريت الأسود» الذي سيعذب به الملعونون في الجحيم. قارن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 30 مج القاهرة: [د. ن.]، 1954). موضع الآية نفسه.

(19) المصدر نفسه: «سورة البقرة،» الآية 48؛ «سورة هود،» الآية 103، و«سورة الأنعام،» الآية 15 على التوالي.

(20) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية 16.

(21) على سبيل المثال، [قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُواْ اللَّهَ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيّاً حَمِيداً﴾] المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 131.

بانتظام، وينفق مما أعطاه الله، ويؤمن بما أنزل على النبي محمد [ﷺ]، وما أنزل قبله، ولديه إيمان راسخ بالآخرة[22].

ومن المثير تماماً أن نلاحظ انعكاس هذا في الأدب غير القرآني، في المرحلة المبكرة للإسلام. يقول عبدة بن الطبيب، أحد معاصري النبي [ﷺ] في قصيدة له[23]:

أوصيكُمُ بِتُقى الإلهِ فإنّهُ

يُعْطِي الرغائبَ من يشاءُ ويمنعُ

[265] وهنا، لا شأن لـ «التقوى» على الإطلاق بالأخرويات والخوف من العقاب، كما نرى. ويتّضح هذا من خلال الإشارة إلى الخير والنعمة الإلهية بوصفهما السبب الذي من أجله يجب على الإنسان الالتزام بـ «تقوى» الله.

III. الوعد والوعيد

لقد رأينا في ما سبق أنّ الله في القرآن يُظهر للناس وجهين مختلفين تماماً، وفق ما يكون عليه الناس، خيّرين أم أشراراً، بالمعنى الديني: (1) وجه مبتسم يبشر بمستقبل مشرق وأمور سارّة قادمة، و(2) وجه غاضب ينذر بما هو مخيف ومهلك. وبهذا المعنى، ترتبط المسألة مباشرة بالجانب التواصلي للعلاقة بين الله والإنسان.

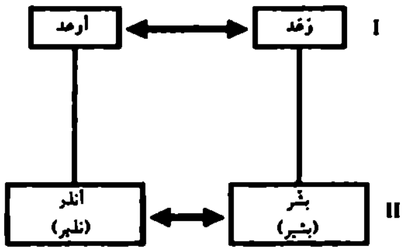
إنّ الله يوصل إلى الإنسان من خلال هذين الوجهين

---

(22) [قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ. وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾] المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيات 2-4.

(23) الضبي، المفضليات، القصيدة 27، البيت 7. [انظر: عبدة بن الطبيب، شعر عبدة بن الطبيب، تحقيق يحيى الجبوري (بغداد: دار التربية]، 1971)، ص 50-51].

المختلفين أمرين مختلفين يتعلّقان بالمصير النهائي للإنسان. وقد تعامل القرآن مع هذا الوجه من المسألة في إطار أربع كلمات مفتاحية متعالقة تبادلياً:



الشكل رقم (9-5)

ويمكن تحليل البنية المفهومية للثنائي الأول (وعد ـ أوعد) بالطريقة التالية: (1) ثمة على المسرح شخصان (أ) و(ب) (أي كلمة علاقة بين شخصين). (2) (أ) يقول لـ (ب) شيئاً ما. هذا يعني أن المفهوم الذي نناقشه مفهوم لغوي. إلا أنه ليس مفهوماً لغوياً عادياً، بل هو صيغة مخففة لـ «القَسَم». (3) إنّ مضمون هذه المعلومة يتعلّق بشيء ما سيفعله (أ) وسيؤدي إلى وضع (ب) في موقف عصيب جديد، بشكل قسري محتوم. وتقدم هذه المعلومة بصيغة شرطية: إذا قام (ب) ـ أو لم يقم ـ بفعل كذا وكذا، عندها سيحدث له كذا وكذا. (4) وإذا حدث أن كان هذا الموقف الجديد سارّاً ومبهجاً ومقبولاً من وجهة نظر (ب)، فالأمر عندها هو «وَعَدَ» (الصيغة الاسمية: «وَعْد»). وإذا كان على العكس، وكان شيئاً مؤذياً ومدمّراً وغير مقبول فهو عندها: «أوعد» (الصيغة الاسمية: «وعيد»). [266]

الثنائي الأول، في السياق القرآني العياني يتعلق بفعل الله ذاته، بكلمة أخرى، إنّ (أ) الذي يعلم (ب) بكل هذا اتفق على أن يكون الله.

الثنائي الثاني ذو طبيعة مختلفة عن هذا تماماً، وإنَّ تحليلاً مبسطاً لبنيته الأساسية سيجعله واضحاً على الفور:

1- ثمة على المسرح ثلاثة اشخاص (أ) و(ب) و(ج)، أي كلمة علاقة بين ثلاثة أشخاص. (2) وبقدر تعلق الأمر بـ (أ) و(ب) فقد ظل الموقف العام هو نفسه بالضبط. إلا أن (أ) في هذه الحالة لا يُعلم (ب) مباشرة بما سيحدث، أي ليس هناك علاقة مباشرة بين الاثنين. إنّ مهمة إقامة العلاقة تعطى لشخص آخر هو (ج). و(ج) يعرف الموقف الفعلي: أن يذهب إلى (ب) رسولاً من (أ) ويخبرهُ أنّ الشيء كذا وكذا سيحدث له حقاً. و(ج) في القرآن هو النبي طبعاً. من هذا الوجه يظهرُ النبي على المسرح بوظيفة «البشير» أو «النذير» وفقاً لما يقوم بتبليغه لـ (ب) من أخبار حسنة أو سيئة. وهذه النقطة في التصور القرآني ذات أهمية بالغة في ما يتعلق بوظيفة النبي، إذ يؤكد القرآن باستمرار أنّ محمداً [ﷺ] ما هو إلا «نذير» فقط:

﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ﴾، و﴿إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ﴾[24].

إنّ وظيفته تكمن في إنذار الناس غير المؤمنين بأنه سيكون ثمة حساب سيتبعه عقاب رهيب في الآخرة. ويصح الشيء نفسه على مفهوم «البشير»، إلا أنّ هناك فرقاً دقيقاً بين «البشير» و«النذير»، فطبقاً للتحليل الذي قام به ابن العربي (مؤلف كتاب أحكام القرآن[25]، ليست «البشارة» معلومة تعطى حول شيء مرغوب فيه فقط، بل ينبغي أن يكون «البشير» الشخص الأوّل الذي يبلغ الأخبار الطيبة.. «أوّل مخبرٍ بالمحبوب»، على حين أنّ

(24) القرآن الكريم: «سورة الحجر،» الآية 89، و«سورة هود،» الآية 12 على التوالي.

(25) أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، 3 ج (القاهرة: البابي، 1957-1958)، ج 1، ص 15.

«النَذارة» معلومة تعطى حول شيء غير سارّ. وكل من ينقل هذه [267]
المعلومة «نذير». فالمفهوم لا يتضمّن شرط أن يكون الإعلام من شخص أوّلٍ يقوم به.

البيت التالي لعنترة[26] مثير للاهتمام، إذ يظهر الأهمية البالغة للمفهومين المتعالقين وهما مجتمعان أحدهما مع الآخر في مكان واحد:

وكم من نذير قد أتانا محذّراً فكان رسولاً في السرور يبشّرُ

وما يريد أن يؤكده الشاعر هنا استحالة التنبُّؤ بالمستقبل، ولذا، فمن الحماقة التامة القلق على ما لم يأتِ بعدُ. . .

وبديهي أن الثنائي الثاني مرتبط بعمق بالثنائي الأول ويقوم عليه. والبيت التالي يكشف عن هذه العلاقة، بشكل جيد جداً[27]:

وعظيمِ الملكِ قد أوعدَني وأتتْني دونَه منهُ النُّذُرْ

وعلينا أن نلاحظ أن الشاعر يصف في البيت الذي يعقب هذا مباشرة (البيت 44) الملك العظيم، وهو يتميّز غيظاً مثل النمر الغاضب إذ تقدح عيونه ناراً. وذلك ما يكشف عن الموقف بوضوح كبير(*).

وفي ما يتعلق بالتضاد بين «وَعَدَ» و«أَوْعَدَ»، علينا أن نلاحظ

---

(26) عنترة بن شداد، شرح ديوان عنترة بن شداد، ص 85، البيت 5. [البيت ليس من الشعر الموثق].

(27) الشاعر هو المرّار بن منقذ. الضبي، المفضليات، القصيدة 16، البيتان 3-4. [سبقت الإشارة إلى القصيدة التي منها هذا البيت].

(*) [البيت الذي يشير إليه المؤلف هنا هو:

حَنِقٌ قَدْ وَقَدَتْ عَيْنَاهُ لِي مِثْلَ مَا وَقَّدَ عَيْنَيْهِ النَّمِرْ].

أنّ التميز بينهما في «الجاهلية» كان يحدّد بدقة أحياناً، وأحياناً لا يحدّد[28]:

وإنّـي إنْ أوعـدتُـهُ أو وعـدتُـهُ   لأخلِفُ إيعادي وأنجزُ مَوعدي

[268] فالفرق الأساسي بين الاثنين محدّد في هذا البيت الذي ينسب إلى طرفة أيضاً، بينما يستعمل الفعلان في مواضع أخرى من دون تميز بينهما غالباً كما في القرآن، إذ إن التمييز بينهما غير محكم إلى حدٍّ ما. وهذا مثال واحد فحسب:

﴿وَعَدَ الله الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[29].

ويقول الكفار المكّيون للمسلمين تهكّماً، مشيرين إلى يوم القيامة:

﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[30].

وكما هو معروف، فإن هذا الفرق تطوّر في بدايات الإسلام إلى المشكلة الدينية ذات الأهمية الفائقة، التي شاعت بظهور فرقة من مدرسة المعتزلة الكلامية عُرفت تحت اسم «أهل الوعيد» أو «الوعيدية»، وقد ترأسها الجبّائي. وهذه المشكلة مثيرة للاهتمام من الناحية الدلالية، لكن علينا ثمة أن نترك الموضوع على حاله، لأن مناقشة مشاكل من هذا النوع ستجعلنا نتجاوز نطاق هذه الدراسة إلى حدّ بعيد.

---

(28) لعامر بن الطفيل. عامر بن الطفيل، ديوان عامر بن الطفيل (بيروت: [د. ن.]، 1959)، القطعة 17، البيت 2. [البيت ثاني بيتين للشاعر، وقبله:

ولا يرهب ابن العم منّي صولةً   ولا أختبي من صولةِ المتهدّد].

(29) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 68.

(30) المصدر نفسه، «سورة يس،» الآية 48. يذهب الفرّاء إلى أنّ كلمة «وعد» تستعمل بمعنيين، واسع وضيق. وعندما تستعمل بالمعنى الواسع، فإنها لا تميّز بين الخير والشر: «وعدته خيراً» و«وعدته شرّاً»، إلا أنها لا تستعمل بالمعنى الضيق إلا في الخير، تاركة الوعد بالأشياء السيئة للفعل «أوعد». قارن: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أدب الكاتب، حققه وضبط غريبه محمد محي الدين عبد الحميد، ط 3 مزيدة ومنقحة (القاهرة: المكتبة التجارية، 1958)، ص 271-272.

الثبت التعريفي

حقل دلالي (Semantic Field): مجموعة من المفاهيم أو المصطلحات الأساسية التي تترابط في ما بينها لتؤدي وظيفتها المستقلة في إطار النظام المفهومي الشامل. وهذا الأخير يتكون عادة من عدد يقل أو يكثر من الحقول الدلالية المتعالقة.

رؤية العالم (Weltanschauung): نتاج الطريقة التي يمفهم بها المجتمع عالمه، إذ يحوله إلى مجموع من المفاهيم المتعالقة في شبكة ضخمة معقدة أو كل منظم من المفاهيم التي يتضمنها معجم المجتمع بحيث يعبر عن وجوده وأسلوبه في فهم العالم وتنظيمه والتفاعل معه.

شبكة مفهومية (Conceptual Network): هي مجموعة العلاقات المعقدة والمتشابكة بين الحقول الدلالية ككل والخاضعة لنظام بعينه. وهذا المصطلح يرادف المعجم والنظام المفهومي.

الكلمة ـ المركز (Focus-Word): هي مصطلح مفتاحي ذو أهمية استثنائية يتجمع حوله مجال مفهومي أو حقل دلالي محدد ومستقل نسبياً ضمن المعجم ككل. بكلمة أخرى، هي مركز مفهومي لقطاع دلالي مهم من المعجم يشتمل على عدد محدد من الكلمات المفتاحية التي تؤلف مجتمعة حقلاً دلالياً رئيسياً.

مصطلح مفتاحي (Term-key): كل كلمة ذات أهمية خاصة ويؤطرها حقل دلالي بعينه ضمن النظام المفهومي الكلي وتؤدي دوراً حقيقياً حاسماً في تشكيل البنية المفهومية لرؤية العالم.

المعجم (Vocabulary): هو التسمية الأخرى للنظام المفهومي الشامل من حيث إنه مجموعة من الحقول الدلالية المتعالقة التي يتكون كل حقل منها من عدد من المفاهيم المتعالقة أيضاً بدورها. والمعجم بهذا الفهم ليس مجموع الكلمات المرتبة ألفبائياً، بل هو العلاقات بين كلمات اللغة المهمة في مرحلة من مراحل تطورها.

المعنى الأساسي (Basic Meaning): وهو المعنى العام للكلمة المتأصل فيها والذي تحمله معها أينما وجدت. إنه معناها المباشر.

المعنى العلاقي (Relational Meaning): وهو المعنى السياقي، أو الإضافي الذي يلحق بالكلمة نتيجة لدخولها في علاقات مع مفاهيم أخرى في إطار نظام مفهومي موحد.

المفهوم (Concept): هو ما تتضمنه الإشارة اللغوية من صورة ذهنية أو فكرة محددة مرتبطة بها.

نظام مفهومي (Conceptual System): شبكة كلية منظمة من العلاقات المعقدة بين مجموعة أو مجموعات من المفاهيم الأساسية التي يشكل كل منها حقلاً دلالياً.

ثبت المصطلحات

Synchronic	آني
Ethical	أخلاقي
Fundamental	أساسي
Basic (Meaning)	أساسي (معنى)
framework	إطار
Structure	بنية
Analysis	تحليل
Analytic	تحليلي
Conception	تصور
Diachronic	تعاقبي
Reification	تمدية
Communication	تواصل
Communicative	تواصلي
Essential	جوهري
Field	حقل
Discourse	خطاب
Semantics	الدلالة (علم)
Semantic	دلالي
Weltanschauung	رؤية للعالم
Static	سكوني
Context	سياق
Process	سيرورة
Network	شبكة
Semi - Transparent (Word)	شبه ـ شفافة (كلمة)
Semi - Transparency	شبه ـ الشفافية

Inchoative (Verb)	شروعي (فعل)
Relational (Meaning)	علاقي (معنى)
Sign	علامة/ إشارة/ آية
Etymology	علم أصول الكلمات
Terminology	علم المصطلحات
Element	عنصر
Category	فئة
Sector	قطاع
Parole	كلام (سوسير)
Relation - Word	كلمة ـ علاقة
Focus - Word	كلمة ـ مركز
Langue	لسان (سوسير)
language	لغة
Linguistic	لغوي
Verbal	لفظي
Principle	مبدأ
Term	مصطلح
Key - Term	مصطلح رئيسي (مفتاحي)
Vocabulary	معجم
Epistemological	معرفي
Meaning	معنى
Denotatum	المعنى الأصلي
Connotatum	المعنى الإضافي
Concept	مفهوم
Conceptual	مفهومي
Equivalent	مقابل
Methodological	منهجي
System	نظام
Sub - System	نظام فرعي
Systematic	نظامي
Theoretic	نظري
Pattern	نموذج
Ontology	الوجود (علم)
Ontological	وجودي

المراجع

1 ـ العربية

كتب

الأبشيهي، شهاب الدين بن محمد بن أحمد. **المستطرف في كل فن مستظرف**. [القاهرة: د. ن.، 1948].

ابن أحمر الباهلي، عمرو. **شعر عمرو بن أحمر الباهلي**. تحقيق حسين عطوان. دمشق: [مجمع اللغة العربية بدمشق، د. ت.].

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند**. شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر. القاهرة: [دار المعارف]، 1947-1956. 15 ج.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: [د. ن.]، 1957.

ابن الطفيل، عامر. **ديوان عامر بن الطفيل**. بيروت: [د. ن.]، 1959.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**. تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة: البابي، 1957-1958. 3 ج.

ابن قتيبه، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **أدب الكاتب**. حققه وضبط غريبه محمد محي الدين عبد الحميد. ط 3 مزيدة ومنقحة. القاهرة: المكتبة التجارية، 1958.

ـــــــ. **الشعر والشعراء**. بيروت: دار الثقافة، 1980. 2 ج.

ابن قميئة، عمرو. **ديوان عمرو بن قميئة بن سعد بن مالك**. حرره وترجمه إلى الإنكليزية السير كارلوس لايل. كمبردج: [مطبعة الجامعة]، 1919.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: [دار صادر]، 1955-1956. 15 ج.

أبو تمام، حبيب ابن أوس. **ديوان الحماسة**.

أبو تمام، حبيب ابن أوس. **ديوان الحماسة**. مختصر من شرح العلامة التبريزي؛ علق عليه وراجعه محمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة: [محمد علي صبيح]، 1955. 2 ج.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **الأغاني**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــــ. **كتاب الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1927-1974. 24 ج.

الأعشى، أبو بصير ميمون بن قيس. **ديوان الأعشى الكبير**. شرح وتعليق م. محمد حسين. القاهرة: مكتبة الآداب بالجماميز، 1950.

أليجيري، دانتي. **الكوميديا الإلهية**. ترجمة وتحقيق حسن عثمان. ط 3. [د. م.]: دار المعارف، 1988. 3 مج.

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله. **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد**. حققه وعلق عليه وقدم له محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950.

أمرؤ القيس بن حجر الكندي. **ديوان أمرؤ القيس**. تحقيق محمد

أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: [دار المعارف]، 1958. (ذخائر العرب؛ 24)

أمين، أحمد. فجر الإسلام. القاهرة: [د. ن.]، 1955.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري.

ــــ. صحيح البخاري، بشرح الكرماني. القاهرة: [المطبعة البهية]، 1933-1939. 25 ج في 12.

البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. القاهرة: [د. ن.]، 1939. 2 ج.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن محمد. سنن الترمزي.

ــــ. صحيح الترمذي. القاهرة: [د. ن.]، 1950.

ــــ. صحيح الترمذي: بشرح الإمام إبن العربي المالكي. القاهرة: [المطبعة المصرية بالأزهر]، 1931-1934. 7 مج.

تيمور، محمود. معجم الحضارة .القاهرة: [د. ن.]، 1961.

الحديثي، بهجة عبد الغفور. أمية بن أبي الصلت: حياته وشعره. بغداد: مطبعة العاني، 1975. (سلسلة كتب التراث؛ 41)

حسان بن ثابت. ديوان حسان بن ثابت. تحقيق سيد حنفي حسنين؛ مراجعة حسن كامل الصيرفي. [القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب]، 1974. (المكتبة العربية؛ 136)

ــــ. ديوان حسان بن ثابت الأنصاري. تحرير هارتويغ هيرشفلد. ليدن: [مطبعة بريل]، 1910. (جامعة الروح القدس، الكسليك. كلية الحقوق، جبيل - بيبلوس؛ 13)

دروزة، محمد عزة. الدستور القرآني في شئون الحياة. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1956.

ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني. تحقيق نعمان أمين طه. القاهرة: البابي، 1958. (تراث العرب؛ 5)

ديوان الهذليين. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1945-1950. 3 مج

ـــــ. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965. 3 ج في 1. (المكتبة العربية. التراث)

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. مفاتيح الغيب. القاهرة: [د. ن.]، 1944.

زهير بن أبي سلمى .شرح ديوان زهير بن أبي سلمى. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د. ت.].

ـــــ. ديوان زهير بن أبي سلمى. صنعة أبي العباس أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني ثعلب. القاهرة: [دار الكتب]، 1944.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تفسير الجلالين. القاهرة: [د. ن.]، 1952.

الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1940.

الشنفرى، شمس بن مالك بن الأوراس. لامية العرب.

الضبي، أبو العباس المفضل بن محمد. المفضليات. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون. القاهرة: [مطبعة المعارف]، 1942. 2 مج في 1.

ـــــ. ديوان المفضليات: وهي نخبة من قصائد الشعراء المقلين في الجاهلية وأوائل الإسلام. مع شرح وافر لأبي محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنباري؛ تحرير كارلوس يعقوب لايل. [أكسفورد: كلارندون بريس، 1918-1924]. 3 ج.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. القاهرة: [د. ن.]، 1954. 30 مج.

ـــــ. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. بيروت: دار الفكر، 1984. 15 مج.

طرفة بن العبد. **ديوان طرفة بن العبد**. تحقيق علي الجندي. [القاهرة]: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــ. **ديوان طرفة بن العبد**. حققه وقدم له فوزي عطوي. [بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب]، 1969.

العبادي، عدي بن زيد. **ديوان عدي بن زيد العبادي**. حققه وجمعه محمد جبار المعيبد. بغداد: شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، 1965. (سلسلة كتب التراث؛ 2)

عبدة بن الطبيب. **شعر عبدة بن الطبيب**. تحقيق يحيى الجبوري. [بغداد: دار التربية]، 1971.

عبيد بن الأبرص، أبو زياد. **ديوان عبيد بن الأبرص**. تحقيق وشرح حسين نصار. [القاهرة: البابي، 1957].

ـــــ. **ديوان عبيد بن الأبرص**. بيروت: دار بيروت، 1958.

ـــــ. **ديوان عبيد بن الأبرص**. تقديم كرم البستاني. [بيروت: دار بيروت]، 1964.

عروة بن الورد العبسي. **ديوان عروة بن الورد**. تحقيق وشرح كرم البستاني. بيروت: [مكتبة صادر]، 1953.

علقمة الفحل. **ديوان علقمة الفحل**. حققه لطفي الصقال ودرية الخطيب؛ راجعه فخر الدين قباوة. حلب: دار الكتاب العربي، 1969. (كنوز الشعر العربي؛ 1)

عنترة بن شداد. **ديوان عنترة**. تحقيق ودراسة محمد سعيد

المولوي. بيروت: المكتب الإسلامي؛ الشركة المتحدة للتوزيع، 1970.

ـــــ. **شرح ديوان عنترة بن شداد**. بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرؤوف شبلي؛ وقدم له إبراهيم الأبياري. القاهرة: [المكتبة التجارية، د. ت.].

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: [د. ن.]، 1947.

ـــــ. **مقاصد الفلاسفة، في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية**. ط 2. القاهرة: المكتبة التجارية، 1963.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**.

لبيد العامري، ابن مالك. **شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري**. حققه وقدم له إحسان عباس. الكويت: [وزارة الارشاد والانباء]، 1962. (التراث العربي؛ 8)

المجاني الحديثة عن مجاني الأب شيخو. جددها اختياراً ودرساً وشرحاً وتبويباً لجنة من الأساتذة بإدارة فؤاد أفرام البستاني. بيروت: دار الآداب الشرقية، 1946-1951. 5 ج.

المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد. **شرح ديوان الحماسة**. نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951- 1953. 4 ج.

المزرد بن ضرار الغطفاني. **ديوان المزّرد بن ضرار الغطفاني**. تحقيق خليل إبراهيم العطية. بغداد: [د. ن.]، 1962.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**.

ـــــ. **صحيح مسلم بشرح النووي**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972. 9 مج.

النابغة الذبياني، زياد بن معاوية. ديوان النابغة الذبياني. تحقيق كرم البستاني. بيروت: [د. ن.]، 1953.

ـــــ. ديوان النابغة الذبياني. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. [القاهرة: دار المعارف]، 1977.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. معجم البلدان. تحرير فرديناند وستنفلد عن مخطوطات برلين، سانت بطرسبرغ، باريس، لندن وأكسفورد. ليبزيغ: بروكهاوس، 1866-1873. 6 ج.

2 ـ الأجنبية

Books

Abū al-salt, Umayyah ibn 'Abd al-'Azîz. *Umajja ibn Abi ṣ Ṣalt: Die unter seinem Namen uberlieferten Gedichtfragmente*. Gesammelt und ubersetzt von Friedrich Schulthess. Leipzig: [s. n.], 1911. (Beitrage zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft; Bd. 8. Hft. 3)

Arberry, A. J. *The Seven Odes; the First Chapter in Arabic Literature*. [London: G. Allen and Unwin; New York: Macmillan], 1957.

Brown, Roger W. [et al.]. *Language, Thought and Culture*. Edited by Paul Henle. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1958.

Bruner, Jerome S., Jacqueline J. Goodnow and George A. Austin. *A Study of Thinking*. With an Appendix on Language by Roger W. Brown. New York: [Wiley], 1956. (Wiley Publication in psychology)

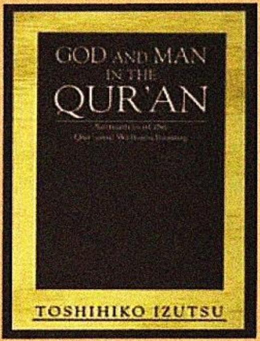
Caskel, Werner. *Das Schicksal in der altarbischen Poesie*. Beitrage zur arabischen Literatur-und zur allgemeinen Religionsgeschichte; Mit Nachtragen von... A. Fischer. Leipzig: [s. n.], 1926. (Forschungsinstitut fur Orientalistik. Arabisch-islamische Abteilung; no. 2)

Ghazzali. *Worship in Islam*. Being a Translation, with Commentary and Introd., of al-Ghazzālī's Book of the Iḥyá on the worship, by Edwin Elliott Calverley. Madras: Christian Literature Society for India, 1925.

Goichon, Amélie Marie. *La Philosophie d'Avicenne et son influence*

الله والإنسان في القرآن

علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

في هذا الكتاب رؤيةٌ واسعة ومقاربةٌ جديدة لبنية التعاليم القرآنية التي تحدّد العلاقة بين الله والإنسان. ومما يدفع القارئ العربي إلى اكتشاف مضمونه أن واضعه عالمٌ ياباني، من ثقافةٍ لا يكاد يعرف العربي عن نظرتها إلى الإسلام شيئاً.

هناك جمعٌ وثيقٌ الربط بين عمق الرؤية الفلسفية ودقة استخدام علم الدلالة أتاح للمؤلف استخراج ما تستبطنه رؤىً ومفاهيمُ أساسية في القرآن الكريم، كما أتاح له تتبّع مساراتها عند العرب، قبل الإسلام وبعد ظهوره. وهو، في ذلك، وافرُ المراجع، كثيرُ الشواهد، حريصٌ على توثيق ما يذهب إليه.

قد لا يتقبّل القارئ بعض ما جاء في الكتاب من رأيٍ أو استنتاجٍ، هنا أو هنالك، ولكنّ الأسئلة الكبرى والمثيرة تبقى في ذهنه، تدفعه نحو مسارات جديدة.

• **توشيهيكو إيزوتسو** (1914-1993)، ولد في طوكيو. درّس في جامعة كيو وفي معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل - كندا وفي المعهد الملكي لدراسة الفلسفة - إيران. من منجزاته ترجمة القرآن الكريم إلى اليابانية، ومن أعماله: *The Concept and Reality of Existence; The Concept of Belief in Islamic Theology; A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism; Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (2 volumes), and *The Structure of the Ethical Terms in the Koran.*

المنظمة العربية للترجمة

ISBN 9953-0-0825-6

الثمن: 14 دولاراً
أو ما يعادلها